Der Irrationalismus als philosophischer Grundzug David Humes.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BASEL

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Chaim Lauer
aus Brzesko (Oesterreich).

Berlin 1914.
Hermann Blanke's Buchdruckerei und Verlag,
Kleine Rosenthalerstr. 9.

Genehmigt von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. K. Joël und Fr. Heman.

Basel, den 2. Juli 1913.

E. Hoffmann-Krayer,
Dekan.

Dem Andenken meiner teuren Eltern.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Der Irrationalismus als Grundzug der Humeschen Philosophie 7
1 Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Erkenntnistheorie 13
1. Abschnitt. Humes irrationalistische Methode in der Erkenntnistheorie 13
2. Abschnitt. Die Abhängigkeit der Ideen von den Impressionen 17
3. Abschnitt. Das Irrationale der Erkenntnisinhalte 24
a) Das Psychologische in Humes Assoziationsprinzipien 24
b) Humes Kritik des Kausalitätsprinzips 32
4. Abschnitt. Humes Kritik des Substanzbegriffes 38
5. Abschnitt. Humes Kritik der Begriffe von Raum und Zeit 41
6. Abschnitt. Humes unhaltbare Konzession an den Rationalismus in der Mathematik 42
7. Abschnitt. Das Irrationelle in Humes Auffassung der Begriffe des Denkvermögens 49
2. Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Moralphilosophie 54
1. Abschnitt. Hume als Gegner der „rationalistischen Moralschule“ 54
2. Abschnitt. Das Irrationale in Humes Auffassung vom Wesen der Moral 56
3. Abschnitt. Die im uninteressierten Zuschauer liegenden allgemeinen Bedingungen für die Billigung oder Missbilligung einer sittlichen Handlung 58
4. Abschnitt. Die Vernunft eine Sklavin der Leidenschaft . . . 64
a) Die Tätigkeit der Vernunft bei der moralischen Handlung 64
b) Der Mechanismus in der Moral 65
c) Die sogenannte moralische „Vernunft“ ein ruhiger Affekt 66
3. Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Aesthetik 68
4. Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Staatstheorie . . 71
5. Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Religionsphilosophie 73
1. Abschnitt. Humes psychologisch-historische Auffassung der Religion 73
2. Abschnitt. Der Vorzug des Polytheismus vor dem Monotheismus bei Hume 78
6. Kapitel: Der Irrationalismus in Humes Geschichtsauffassung 81
Schlusswort 89
Literaturverzeichnis 91

Einleitung.

Der Irrationalismus als Grundzug der Humeschen Philosophie.

In vorliegender Arbeit wollen wir den Nachweis erbringen, dass der Irrationalismus der Grundzug der Humeschen Philosophie ist. In allen seinen philosophischen Schriften tritt, wie wir sehen werden, deutlich diese Richtung hervor. Ueberall, auch in seiner Geschichtsforschung, wie es J. Goldstein[1]) trefflich nachweist, führt Hume das Irrationale gegen das Rationale ins Feld, wobei er stets dem ersteren zum Siege über das letztere verhilft. Diesen Gedanken führt Hume überall (auch in der Mathematik)[2]) konsequent durch.

Will man Humes Grundgedanken verstehen, so darf man diesen Punkt nicht ausser Acht lassen, dass wir den Erzirrationalisten vor uns haben, und nur von dieser Warte aus kann man seine Philosophie leicht überblicken und begreifen

Dass zahlreich einander widersprechende Urteile über Hume als Denker, als Charakter, gefällt worden sind, ist, wie wir glauben, zumeist auch nur dadurch zu erklären, dass die Richter Humes den Grundgedanken seiner Philosophie nicht genügend berücksichtigt haben. Die einen überschätzen ihn wohl, die andern lehnen ihn zu rasch ab. Kant sagt, dass Hume ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe. Hierin, so meint R. Haym[3]) und mit ihm noch andere Philosophiehistoriker, besteht die Stärke und die Bedeutung der Humeschen Phi-

---

[1]) Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, Leipzig 1903.
[2]) S. unten S. 42 ff.
[3]) Encyklopädie von Ersch und Gruber, Artikel Philosophie.

losophie. „Wollen wir Kants Grundgedanken scharf erfassen", sagt A. Lange,[4]) „so führt unser Weg durch David Hume".[5]) E. Feuerlein[6]) nennt Hume den englischen Kant, L. Busse[7]) feiert Hume als den grössten philosophischen Kopf, den Grossbritannien hervorgebracht habe, und Windelband[8]) sieht in Humes Lehre die grösste spekulative Vertiefung, deren der englische Empirismus fähig war. A. Meinong[9]) sagt: „Fürwahr, es muss ein gewaltiger Geist gewesen sein, der durch sein Erstlingswerk, ja durch einen so kleinen und im Grunde ganz verfehlten Teil desselben einen so umfassenden Einfluss auf die Nachwelt zu üben vermochte, wie ihn David Hume bloss durch seine Aufstellung über „abstrakte Ideen" tatsächlich geübt hat."

Diesen hohen Anerkennungen gegenüber wollen wir auch andere, entgegengesetzt lautende Urteile über Hume hier anführen: Joseph de Maistre[10]) sagt: „Hume était le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes, celui qui a employé le plus de talent avec le plus de sang-froid pour faire le plus de mal." Hegel[11]) meint, dass man im Denken nicht tiefer als David Hume herunter kommen könne. J. A. Eberhard[12]) glaubt sogar, Hume „seicht" nennen zu dürfen, und Lasson[13]) bezeichnet unsern Philosophen als einen „Flachkopf", den andere auf das Schild erhoben haben.

---

[4]) Geschichte des Materialismus, 8. Aufl., Leipzig 1908, Bd. II, S. 6.

[5]) Vgl. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie, Berlin 1874, Einleitung, S. VIII.

[6]) Philosophische Sittenlehre, Tübingen 1857/9, Bd. II, S. 71.

[7]) Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit, „Aus Natur und Geisteswelt", 4. Aufl. Leipzig 1909, S. 74.

[8]) Gesch. d. n. Phil., 5. Aufl. 1911, Bd. I, S. 334, vgl. ibid. S. 332.

[9]) Hume-Studien I, Wien 1877, S. 260.

[10]) Zitiert bei Ad. Franck, Dictionnaire des sciences philosophiques, 4. Aufl., Paris 1875, S. 734, Artikel Hume.

[11]) Hegels Werke, Bd. XV, S. 446—482, vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil., Heidelberg 1901, Bd. VIII_2, S. 1132.

[12]) Vgl. Archiv Bd. I, St. 3, S. 44 ff., zitiert bei E. Ferber, der philosophische Streit zwischen Im. Kant und Joh. Aug. Eberhard, Berlin 1894, S. 49.

[13]) Vgl. J. H. W. Stuckenberg, Grundprobleme in Hume, phil. Vorträge, H. 13, Halle 1887, S. 25 ff.

Solche Widersprüche in der Beurteilung Humes lassen sich vielleicht, wie schon erwähnt, darauf zurückführen, dass die meisten den Knotenpunkt der Humeschen Philosophie übersehen haben.

Wohl müssen wir zugeben, dass, wie Eberhard,[14]) Lasson[15]) und R. Richter[16]) es mit Recht betonen, Hume in seinen Werken sich sehr oft widersprochen hat. Wie jeder Mensch hat Hume in einzelnen Punkten seine Ansicht gewechselt; wir dürfen Jodl[17]) zustimmen, dass „die Abhandlungen über die menschliche Natur, die Gespräche über die natürliche Religion, die Naturgeschichte der Religion, Früchte eines innern Kampfes, eines gewaltig ringenden Strebens, mit sich selbst ins Klare zu kommen", sind, wie das eigentlich im Wesen des Irrationalisten liegt. Ohne Zweifel folgt Hume hierin dem Rate seines Freundes Henry Home. Dieser riet einst einem Freunde, welcher über gewisse Gegenstände der Staatsökonomie unterrichtet sein wollte, den Stoff in einem Werke zu behandeln. „Shall I tell you, my friend, how you will come to understand it? Go and write a book upon it."[18])

Die Bearbeitung eines Stoffes in seinem Werke bedeutet für Hume stets ein Ringen und Kämpfen, um sich Klarheit über diesen Stoff zu verschaffen, wobei er sich bewusst ist, dass er in diesem Suchen nach Klarheit sich sehr oft widerspricht. Folgendes Zitat aus dem Schlussworte zum ersten Buche seines Treatise[19]) möge zum Beweise für unsere Annahme dienen:

---

[14]) a. a. O.

[15]) a. a. O.

[16]) Der Skepticismus in der Philosophie, Leipzig 1908, Bd. II, S. 264 ff.

[17]) Leben und Philosophie David Humes, Halle 1872, S. 200.

[18]) Tytler II, S. 163, zitiert bei J. Wohlgemuth, Henry Homes Aesthetik, Berlin 1893, S. 13.

[19]) Tr. I, p. 544 (321). Die Zitate unter Chiffre Tr. beziehen sich auf Humes Treatise on Human Nature, die unter I auf Humes Inquiry concerning Human Understanding, die Seitenzahlen auf Humes Philosophical Works, ed. by Green and Grose, 4 vols., London 1882, und die Seitenzahlen in den Klammern auf die im Literaturverzeichnis angeführten deutschen Uebersetzungen der Humeschen Werke. Zum Treatise benutzte ich noch die deutsche Uebersetzung von Th. Lipps, 2. Aufl., Leipzig 1904/06.

„Meine Erinnerung an frühere Irrtümer und Verlegenheiten macht mich misstrauisch für die Zukunft. Der elende Zustand, die Schwäche und die Gesetzlosigkeit der geistigen Vermögen, auf die ich bei meinen Untersuchungen vertrauen muss, erhöhen meine Befürchtungen. Und die Unmöglichkeit, diesen Vermögen aufzuhelfen oder ihre Schäden zu bessern, bringt mich fast zur Verzweiflung und könnte mich zu dem Entschluss veranlassen, lieber auf dem öden Felsen, auf dem ich mich augenblicklich befinde, umzukommen, als mich auf jenen grenzenlosen Ozean zu wagen, der sich in die Unendlichkeit erstreckt. Der plötzliche Gedanke an die Gefahr macht mich melancholisch; und da es dieser Stimmung vor allen andern eigen ist, sich mit sich selbst zu beschäftigen, so kann ich nicht umhin, meine Verzweiflung mit der niederdrückendesten Ueberlegung zu nähren, wie sie unser Gegenstand in solcher Fülle nahe legt etc.“

Ein Gedanke aber durchzieht von Anfang bis zu Ende all seine Werke, das ist der Kampf gegen den Rationalismus. Auch in dem eben angeführten Zitat hören wir einen Irrationalisten und Skeptiker zu uns sprechen. Trotz der Ueberschriften einzelner Abschnitte seiner Werke, die den Skeptiker verraten, wie „Skeptische Zweifel, die Tätigkeit des Verstandes betreffend,“ „Skeptische Lösung dieser Zweifel“, „Ueber die akademische oder skeptische Philosophie“, Vom Skepticismus inbezug auf die Sinne“, Vom Skepticismus inbezug auf die Vernunft“ u. a. m. sind die Philosophiehistoriker darin noch nicht einig, Hume als Skeptiker gelten zu lassen. Stäudlin, Ueberweg, Heinze, Flint rechnen Hume zu den Skeptikern, Riehl, Wundt, Windelband, Paulsen wollen diese Bezeichnung nicht gelten lassen.[20]) Mit Recht sagt Richter,[21]) „die Motive für solche Abweichungen liegen weniger in der verschiedenen Beurteilung sachlicher Fragen, als im verschiedenen Gebrauche der Terminus „Skepticismus“. Wir aber wollen Hume als Skeptiker bezeichnen; denn sein Irrationalismus führt zum Empirismus, und dieser zum Skeptizismus. „Wer die Unzuläng-

[20]) Vgl. Richter a. a. O. II, S. 427/8.
[21]) ibid.

lichkeit des Rationalismus durchschaut", sagt Windelband,[22]) „muss die Erkenntnis jenes unreduzierbaren Restes immer in der Erfahrung suchen".[23])

Hume bekämpft das Rationale und lässt daher nur die Erfahrung, das Irrationale, gelten. Die blosse Betonung der Erfahrung ist es aber auch, die, wie Windelband meint, unmittelbar zum Skepticismus führt. In der Kritik der Kausalität weist Hume nach, dass die Gewohnheit des post hoc das Original für die Idee des propter hoc ist. Das propter hoc und damit der ganze notwendige Zusammenhang der Erscheinung ist niemals zu beweisen, sondern nur zu glauben. „In der Anwendung dieser letztern Lehre auf den ganzen Umfang der empirischen Wissenschaften", sagt Windelband,[24]) „liegt das eigentliche skeptische Element der Humeschen Lehre. Denn alle diese Wissenschaften wollen, sofern sie nicht bloss eine Tatsachensammlung, sondern eine Theorie enthalten, die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang gewinnen, der zwischen den durch Wahrnehmung zu gewinnenden Tatsachen besteht. Diese Einsicht aber erklärt Hume für eine Sache nicht der wissenschaftlichen Beweisführung, sondern des gewohnheitsmässigen Glaubens. Er nimmt damit im Grunde genommen nur den Empirismus beim Worte; er verbietet, dass aus der Wahrnehmung mehr gemacht werde, als wirklich in ihr liegt; und mit der rücksichtslosen Konsequenz, in der seine Grösse besteht, führt er den Baconischen Gedanken ad absurdum, dass aus der blossen Beobachtung der Tatsachen mit formal logischen Operationen eine Wissenschaft von dem notwendigen Zusammenhange dieser Tatsachen gewonnen werden könne. . . . . Sein Skepticismus ist die unmittelbare Konsequenz des Empirismus".[25])

In seinem Kampfe gegen den Rationalismus will Hume, wie wir bald sehen werden, beweisen, dass all unser Wissen und Erkennen „unvernünftig", „irrational" sei. All unser Wissen und Erkennen beruht nach ihm auf einem Akte der

---

[22]) a. a. O. Bd. II, S. 394.
[23]) Vgl. unten S. 13.
[24]) a. a. O. Bd. I, S. 344/45.
[25]) Vgl. unten S. 51.

Evidenz, dem Ueberzeugungsgefühle.[26]) Auch unser Schliessen ist nach Hume nicht das Produkt des logischen Denkens, sondern hauptsächlich des Empfindens und Fühlens (Begriffe, die Hume bekanntlich nicht von einander unterscheidet,) und des instinktiven Begehrens. Ausdrücklich sagt er:[27]) „Schliessen und Glauben besteht in einem Gefühle".[28]) Die Wirksamkeit der Vernunft ist auf ein Minimum beschränkt. Das ist Humes Grundauffassung, wie wir in vorliegender Abhandlung nachzuweisen versuchen wollen.

---

[26]) Tr. I, p. 403 (141/42), unten S. 53, vgl. I. p. 51 (76).
[27]) Tr. I, p. 475 (246).
[28]) Vgl. ibid. p. 403 (141), p. 474 (245) ff. u. unten S. 17, 30 u. 50.

1. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Erkenntnistheorie.

1. Abschnitt.

Humes irrationalistische Methode in der Erkenntnistheorie.

Es lag im Charakter des 18. Jahrhunderts, die Vernunft zu betonen. Hume, der Irrationalist, nimmt gegen diesen Zeitgeist, gegen den Rationalismus, den Kampf auf und betont das Irrationale, das Gefühl und die Gewohnheit, welche letzten Grundes auf Erfahrung beruhen.[1]) „Wer die Unzulänglichkeit des Rationalismus durchschaut hat", meint Windelband[2]), sucht seine Erkenntnis in der Erfahrung zu erlangen[3]). Humes Erkenntnistheorie beruht daher auf Empirismus, der irrational ist. Mit Recht sagt A. Lang:[4]) „Hume ist der einzige Philosoph, der das erkenntnistheoretische Prinzip des Empirismus konsequent durchgeführt hat: darin liegt die bleibende Bedeutung seiner Philosophie". Jede Erkenntnis übersinnlicher Dinge und jedes Operieren mit über unsere Erfahrung hinausgehenden Begriffen lehnt er ab. Jedes Buch, das von der Theologie oder Schulmetaphysik handelt, bezeichnet Hume als Sophisterei und Blendwerk und verurteilt es zum Scheiterhaufen. Nur empirische Untersuchungen von Tatsachen und Existenzen lässt er gelten.[5]) Ein rein begriffliches Denken gibt es für den Irrationalisten nicht.

---

[1]) vgl. J. Goldstein, a. a. O. S. 38 ff.
[2]) a. a. O. Bd. II, p. 394.
[3]) vgl. oben S. 11.
[4]) Repetitorium der Gesch. d. n. Phil., Strassburg 1909. S. 22.
[5]) Inq. Schlusswort.

Humes Erkenntnistheorie ist Naturwissenschaft. Er ist Anatom des menschlichen Geistes.[6]) Hume, der Irrationalist, erklärt nicht, sondern beschreibt, was im gewöhnlichen Bewusstsein geschieht.[7]) Die ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur sind nach ihm nicht zu erklären, wohl aber zu erkennen und im Einzelnen zu bestimmen, auf Regeln und Gesetze zu bringen, gleich den Grundeigenschaften der Natur überhaupt.[8]) Humes Wissenschaft ist so Nachbildung und Schilderung der Tatsachen. Seine Methode ist daher, wie Stuckenberg[9]) richtig bemerkt, die beobachtende, die psychologische, nicht die logische Methode, die historische, notierende, nicht die normierende oder philosophische. Seine Erkenntnistheorie ist, wie gesagt, Naturwissenschaft und gerade darin liegt, wie Adamson[10]) behauptet, das Charakteristische der englischen Philosophie, dass sie die Probleme der Psychologie und der Erkenntnistheorie als identisch betrachtet. Hierbei aber offenbart sich uns eine tiefe Kluft zwischen Vernunfterkenntnis und Erfahrungserkenntnis. Für Hume gilt nur letztere, weil sie auf Erfahrung beruht.

Das Reflektieren wird nach Hume stets von einer Empfindung begleitet[11]) und ist daher einem im Geiste sich vollziehenden sinnlichen Prozesse ähnlich. Es ist nicht der Geist, der etwas zu denken wünscht, sondern die Vorstellungen drängen sich ihm auf. Der Geist verhält sich beim Denken sozusagen passiv.[12]) „Die Natur", sagt Hume[13]) „nötigt uns mit absoluter und unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, ebenso wie sie uns nötigt zu atmen und zu empfinden. Wir können ebensowenig verhindern, dass gewisse Gegenstände vermöge ihrer gewohnheitsmässigen Verbindung mit einem gegenwärtigen

---

[6]) Tr. II, p. 374 (375), vgl. Burton I, p. 112/13. Brief an Hutcheson.

[7]) vgl. Stuckenberg a. a. O. p. 9.

[8]) s. J. J. Baumann, die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1868/69, Bd. II, S. 497.

[9]) a. a. O.

[10]) Encyclopaedia Britannica, Artikel Hume.

[11]) vgl. unten S. 30.

[12]) Vgl. A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 108.

[13]) Tr. I. p. 474/75 (245).

Eindruck in unserm Bewusstsein kräftiger und voller beleuchtet erscheinen, als wir uns enthalten können, zu denken, so lange wir wach sind, oder die Körper um uns zu sehen, wenn wir bei hellem Sonnenschein die Augen auf sie richten". Treffend sagt daher Riehl:[14]) „Die Gedanken kommen nicht, wenn wir wollen, sondern, wenn sie wollen, und nicht wir geben den Gedanken Audienz, die Gedanken geben uns Audienz."

Der Geist wird nach Hume von einer Vorstellung zur andern fortgeleitet. Er sagt nämlich:[15]) „Da die Vorstellungen der mancherlei voneinander unterschiedenen sukzessiven Qualitäten der Gegenstände durch eine sehr enge Beziehung untereinander verbunden sind, so muss offenbar der Geist bei der Betrachtung einer solchen Sukzession leicht von einem Element zum andern fortgeleitet werden".[16]) Dass aber Hume dieses „leichte Uebergleiten des Geistes von einer Vorstellung zur andern"[17]) als einen in unserm Geiste sich vollziehenden sinnlichen Prozess auffasst, möge folgendes Zitat beweisen:[18]) „Wo dem Geist seine Objekte nicht bequem und leicht erreichbar sind, haben die gleichen Faktoren nicht die gleiche Wirkung wie dann, wenn die vorgestellten Objekte in natürlicher Weise von ihm erfasst werden können; es ergibt sich in jenem Fall für die Einbildungskraft kein Gefühl, das den Vergleich aushielte mit demjenigen, das sonst ihre Urteile und Meinungen begleitet. Die Aufmerksamkeit ist überangespannt, der Geist ist in einem Zustand innern Zwanges und die Lebensgeister, von ihren natürlichen Wegen abgelenkt, werden in ihren Bewegungen nicht von denselben Antrieben beherrscht, oder werden wenigstens von diesen Antrieben nicht in gleichem Masse beherrscht, als wenn sie in ihren gewöhnlichen Kanälen dahinströmten". Hume sucht also in seinem Kampfe gegen den Rationalismus den Denkprozess physiologisch zu erklären.

---

[14]) a. a. O. S. 102.

[15]) Tr. I. p. 506 (288/89).

[16]) vgl. I. p. 47 (69) unten S. 30, Tr. I, p. 496 (261).

[17]) „the mind falls so easily from the one perception to the other", Tr. I. p. 496 (276).

[18]) Tr. I. p. 476 (248).

Die menschliche Natur ist es besonders, welche Hume zu seinem Forschungsobjekte machte. Er machte diese Erforschung nach seiner Methode, wie er es sogleich in der Beziehung seines ersten Hauptwerkes aussprach, zur Hauptaufgabe seines Lebens; „er wollte", wie Kuno Fischer[19]) sagt, „unsere geistige Handlungsweise im Erkennen und Wollen aus ihren rein natürlichen Triebfedern erklären, nicht unser Tun ändern, sondern es durchschauen und darüber Rechenschaft geben, so unverblendet und nüchtern als möglich etc."

Hat aber Hume diese Aufgabe in der Tat erfüllt? Diese Frage müssen wir verneinen. Er hat, wie wir in unserer weitern Ausführung sehen werden, die menschliche Natur nur von ihrer irrationalen Seite beleuchtet, nicht aber auch ihre rationale Seite betrachtet. Das konnte Hume auch nicht, weil er eine rationale Seite der menschlichen Natur kaum anerkennt. Seine Methode ist gerade dazu angetan, nur das Irrationale in der menschlichen Natur zu erblicken. Ueberall sieht er nur das Gefühl und die Gewohnheit, aber nirgends das reine Produkt einer Vernunfttätigkeit. „Aller Stoff des Denkens", sagt er,[20]) „ist entweder von unserm äussern oder innern Gefühl abgeleitet . . . . wir finden bei der Zergliederung unserer Gedanken oder Vorstellungen immer, seien sie auch noch so zusammengesetzt oder erhaben, dass sie sich in einfache Vorstellungen auflösen, die einem früheren Empfinden oder Gefühl nachgebildet sind".[21])

Und welche Rolle die Macht der Gewohnheit bei Hume spielt, ist bekannt. Sie ist die Führerin des menschlichen Lebens,[22]) die „Triebfeder" des Geistes. „Der Geist", sagt Hume,[23]) „wird durch Gewohnheit getrieben" beim Auftreten der Flamme Hitze und beim Auftreten des Schnees Kälte zu erwarten. Die Gewohnheit ist die Basis un-

---

[19]) Gesch. d. n. Phil., Francis Bacon, 3. Aufl. Leipzig 1904, S. 481 ff.

[20]) I. p. 15 (19).

[21]) Vgl. Tr. I, p. 403 (141/42).

[22]) I. p. 39 (57).

[23]) I. p. 40 (59).

serer Ideenassoziation,[24]) sie ist auch das Motiv unserer Handlungen.*)

Mit Recht bemerkt Meinong[25]), dass Hume der Gewohnheit zuviel Macht beimisst. Wohl kann sie ein Bestandteil einer Ursache sein, jedenfalls aber nicht ein Motiv. Aber gerade in dieser Hervorhebung der Macht der Gewohnheit ist Humes Irrationalismus am besten charakterisiert. Er hebt eben überall das Irrationale hervor. Der Grund für unsere Handlungen darf nicht ein Rationales, ein vom reinen Denken geleiteter Wille, sondern nur ein Irrationales, ein Gefühl oder die Macht der Gewohnheit sein. Jede Vorstellung überhaupt stammt nach Hume aus einer sinnlichen Empfindung[26]) und wird von einer Empfindung oder einem Gefühl begleitet.[27]) Ein Denken ohne Fühlen kann es demzufolge nicht geben.[28]) Hume übersieht also das Rationale als solches; er sieht nicht das rein Logische, sondern immer das Psychologische in uns.

2. Abschnitt.

Die Abhängigkeit der Ideen von den Impressionen.

Alle unsere Vorstellungen leitet Hume von sinnlichen Eindrücken oder Empfindungen und Gewohnheiten ab. Unser Bewusstsein stammt aus der äussern oder innern Empfindung oder Wahrnehmung. Die Vorstellung (idea) ist eine Copie der Eindrücke (impressions). Die Wahrnehmung, Empfindung oder Erfahrung[1]), die Impression, unterscheidet sich von ihrem Abbilde, der Vorstellung, Idee, durch ihre grössere Stärke, Lebhaftigkeit und Frische. „Der lebendigste Gedanke," sagt Hume,[2]) „bleibt immer hinter der dumpfsten Wahrnehmung zurück". Alle unsere Gedanken oder Vorstellungen, „seien sie noch so zusam-

[24]) vgl. I. p. 62 (91).
*) Tr. II, p. 332/33 (325).
[25]) Hume-Studien, II, 690.
[26]) I. p. 51 (56).
[27]) I. p. 41 (60/61).
[28]) vgl. Tr. p. 471 (240) und unten S. 30 u. 50.
[1]) vgl. Stuckenberg a. a. O. p. 6.
[2]) I. p. 13 (17).

mengesetzt oder erhaben“[3]), lassen sich in einfache Vorstellungen auflösen, „die einem früheren Empfinden oder Gefühl nachgebildet sind“.[4]) In dieser Bevorzugung, Höherstellung des Sinnlichen, der Impression, und der Herabdrückung des Geistigen, der Idee, kommt der wahre Irrationalismus zum Ausdruck. Während bei Platon die Idee die Welt des wahren Seins, das Original, das Sinnliche hingegen, die Welt der Erscheinung, nur eine Copie der Idee darstellt, ist es bei Hume umgekehrt. Das Sinnliche ist das Original und das Geistige, die Idee, ein schwaches Abbild des sinnlichen Eindrucks. Die Impressionen sind deshalb stärker und lebhafter, weil sie die Originale, die Ideen hingegen, die Gedanken, schwächer, weil sie nur ein blasses Abbild der Empfindung sind. Der lebhafteste Gedanke ist schwächer als die schwächste Empfindung.

In seinem Kampfe gegen den Rationalismus stellt Hume, der dem Aberglauben den Krieg erklärt und alles Dogmatische vernichten will, selbst zur Grundlage seiner Lehren ein Dogma auf, das lautet: keine Idee ohne eine ihr entsprechende Impression[5]). Mit diesem Axiom steht und fällt Humes philosophisches Gebäude und auf ihm beruhen seine weiteren Schlussfolgerungen, die, wie L. H. Jakob[6]) sagt, nach den notwendigen Gesetzen des Denkens erfolgen, durch welche er die Vernunft durch sich selbst vernichtet zu haben glaubt.

Hume versucht zwar seinen ersten Hauptsatz zu begründen. In erster Reihe will er ihn durch den Kausalitätsschluss beweisen. „Das beständige Nebeneinanderbestehen“, sagt er,[7]) „der einander ähnlichen Perzeptionen ist . . . . ein überzeugender Beweis, dass die einen die Ursache der andern sind; und die Priorität der Eindrücke ist ebenso überzeugender Beweis dafür, dass unsere Eindrücke die Ursache unserer Vorstellungen sind, nicht die Vorstellungen die Ursache unserer Eindrücke“. Und da eine Wirkung ohne Ursache unmöglich ist, so ist auch nach

---

[3]) I. 15 (19).
[4]) ibid.
[5]) Tr. I. p. 314 (13) ff. und I. p. 14 (19).
[6]) Uebersetzung des Treatise, Halle 1790/1, Bd. I, Einl.
[7]) Tr. I, p. 314 (14).

Hume eine Idee ohne eine ihr vorangegangene Impression unmöglich. Sogar die Vorstellung von Gott beruht auf einer Impression.[8]) Allein, einen solchen Kausalitätsbeweis können wir gerade nach Hume nicht gelten lassen. Hume sagt, dass die Kausalität keinen Vernunftschluss bedeutet. Hier aber nimmt er selber das post hoc für ein propter hoc. Besonders ist die absolute Priorität, welche er den Impressionen zuschreibt, für den Irrationalisten sehr typisch. Das Auftreten einer Idee vor einer Impression ist nach ihm unmöglich. Hume kennt also kein Vorausdenken.

Indirekt will Hume seinen Lehrsatz auf folgende Art beweisen: „Wo immer", sagt er[9]), „durch Zufall die Vermögen, die für bestimmte Eindrücke die Voraussetzung bilden, ausser Funktion gesetzt sind, wie bei einem Blinden oder Taubgeborenen, da fallen nicht nur die Eindrücke, sondern auch die ihnen entsprechenden Vorstellungen aus, so dass in dem betreffenden Geist nicht die geringsten Spuren weder der einen noch der andern vorkommen. Und dies trifft nicht nur zu, wo die Organe der Empfindung vollständig zerstört sind, sondern es gilt auch für den Fall, dass sie zur Erzeugung eines bestimmten Eindruckes nie in Tätigkeit gesetzt worden sind. So können wir uns beispielsweise keine richtige Vorstellung von dem Geschmack einer Ananas machen, ohne sie wirklich gekostet zu haben".

Durch das reine Denken kann sich der Mensch keine Vorstellung bilden. „Ein Blinder", sagt Hume,[10]) „kann sich keinen Begriff von Farben machen, noch ein Tauber von Tönen . . . Ein Lappländer oder Neger hat keinen Begriff vom Wohlgeschmack des Weines. . . . Ein Sanftmütiger kann sich keine Vorstellungen von eingewurzelter Rachsucht oder Grausamkeit machen; und ein selbständiges Herz kann sich die Höhenpunkte der Freundschaft nicht vorstellen etc."

Nun beginnt aber Hume selbst seine Behauptung zu widerlegen, indem er sagt:[11]) „Ein Mensch habe sich 30 Jahre lang

[8]) I. p. 15 (19/20).
[9]) Tr. I. p. 314/15 (14) u. I. 15 (20) ff.
[10]) I. p. 15 (20).
[11]) Tr. I, p. 315 (15), I. p. 16 (21) u. a. a. O.

seines Augenlichts erfreut, sei mit Farben allerart vollkommen vertraut geworden, ausgenommen mit einer bestimmten Schattierung, z. B. von Blau, die ihm zufällig nie begegnet ist. Legt man nun ihm alle diese verschiedenen Schattierungen dieser Farbe vor ausser dieser einen, stetig absteigend von der dunkelsten bis zur hellsten, so wird er offenbar da eine Lücke auffassen, wo jene Schattierung fehlt, und sich eines grössern Abstandes zwischen den anstossenden Farben an dieser Stelle als an allen andern bewusst werden" . . . Ohne Zweifel, meint nun Hume, „wird dieser aus seiner eigenen Einbildungskraft das hier Fehlende zu ergänzen wissen und die Vorstellung dieser Schattierung in sich aufsteigen lassen was als Beweis gelten kann," „dass einfache Vorstellungen nicht immer und überall von den entsprechenden Eindrücken herstammen"[12]).

Entgegengesetzt der Baconischen Methode, bei dem Induktionsverfahren auch diejenigen Fälle heranzuziehen, welche eine Ausnahme bilden, will sich Hume aus seiner Verlegenheit dadurch retten, indem er sagt:[13]) „Indes ist dieser Fall so vereinzelt, dass er kaum unsere Beachtung wert ist und nicht verdient, dass wir allein seinetwegen unsere allgemeinen Grundsätze abändern".

In Wirklichkeit aber steht heute dieser Fall nicht mehr so vereinzelt da. Denken wir z. B. an das von Lothar Meyer u. a. aufgestellte periodische System in der Chemie. Zur Zeit der ersten Entstehung des periodischen Systems waren u. a. die Elemente Scandium, Gallium und Germanium noch ganz unbekannt, so dass an ihrer heutigen Stelle im periodischen System sich Lücken fanden. Mendelejeff wagte es, die Eigenschaften dieser erst noch zu entdeckenden Elemente vorauszusagen und hat in der Tat, wie sich nach der Entdeckung der Elemente herausstellte, bis auf einige kleine Abweichungen, das Richtige getroffen.

Oder denken wir an die Entdeckung des Neptun durch Galle in Berlin, nachdem Leverrier in Paris die Notwendigkeit seines Vorhandenseins durch Rechnung erwiesen hatte,

---

[12]) I. p. 16 (22).
[13]) ibid.

was für alle Zeiten als einer der grössten Triumphe der Wissenschaft gefeiert wird. Die Entdeckung des Neptuns wurde dadurch veranlasst, dass die Beobachtungen des (1781) entdeckten Planeten Uranus auf die Dauer nicht mit der berechneten Bahn desselben in Einklang zu bringen waren. Diese Tatsachen widerlegen auch Humes Behauptung, dass der Geist über das, was den Sinnen unmittelbar gegeben ist, nicht hinausgehen könne.

Doch Hume hält seinen ersten Lehrsatz, der den Grundpfeiler seines ganzen Lehrgebäudes bildet, für so „einfach und verständlich", dass er „auch bei richtiger Anwendung jede Streitfrage ebenso verständlich machen und all jenes Gewäsch beseitigen könnte, welches so lange die metaphysischen Gedankengänge beherrscht und in Unehre gebracht hat"[14]. Ja, Hume ist von der Richtigkeit seines Lehrsatzes so überzeugt, dass er sagt[15]: „Vermutlich wird der Satz kaum bestritten werden, dass all unsere Vorstellungen nichts sind als Bilder unserer Eindrücke, oder mit andern Worten, dass es uns unmöglich ist, ein Ding zu d e n k e n, das wir nicht zuvor entweder durch unsere äussern oder innern Sinne empfunden haben."

Für den Irrationalisten Hume ist, wie wir oben[16]) nachgewiesen haben, ein D e n k e n, losgelöst von der Begleitung eines Gefühls, unmöglich. Wenn nun alle unsere Vorstellungen bloss aus Impressionen und Ideen zusammengesetzt sind, so kann der Verstand bei der Bildung unserer Wahrnehmung nur passiv bleiben, was schon im Worte „Impression", Eindruck, liegt. Mit den Sinnen nimmt man nicht nur die Gegenstände, sondern auch ihre Verhältnisse zu einander wahr. Durch Gewohnheit, meint Hume, wird der Geist dazu verleitet zu glauben, einen regelmässigen, innern Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gegenständen gefunden zu haben. In Wirklichkeit aber ist dies nur ein seelischer Vorgang, „der . . . so unvermeidlich ist, wie der Affekt der Liebe, wenn wir Wohltaten empfangen, oder des Hasses, wenn man uns Leid antut. All diese Vorgänge sind eine Gattung natürlicher Instinkte, welche keine Vernunfttätigkeit, d. h. kein gedankliches und verstandes-

[14]) I. p. 16 (22).
[15]) ibid. p. 51 (76).
[16]) S. 12 und 17.

mässiges Verfahren hervorzubringen, noch zu verhüten fähig ist".[17])

Dass aber darin schon, nämlich im Wahrnehmen der Gegenstände, ein gedanklicher Faktor liegt, wird nach Hume nicht anerkannt; denn nach ihm d e n k t man nicht, d. h. der Geist ist beim Wahrnehmen nicht aktiv[18]), sondern man e m p f i n d e t. Auch die Verknüpfungen der Vorstellungen miteinander werden nach Hume[19]) nur „im G e i s t e e m p f u n d e n". Das Gefühl oder die Empfindung nimmt also die Stelle des Denkens ein.[20])

Wir können, wie bereits gesagt, Humes Beweise nicht als solche gelten lassen und müssen daher den von ihm aufgestellten Lehrsatz, dass alle Ideen von Impressionen stammen und dass eine Idee ohne eine ihr vorangegangene Impression nicht existieren kann, nur als ein D o g m a ansehen, was Hume in seinem Kampfe gegen den Rationalismus ganz übersehen hat. Er klagt die bisherigen philosophischen Systeme an, dass sie nur auf Treu und Glauben angenommenen Prinzipien beruhen[21]), sieht aber nicht, dass auch sein eigenes philosophisches System mit diesem Fehler behaftet ist.

Nach dem Irrationalisten Hume ist eine Erkenntnis im rationalen Sinne unmöglich. Erkenntnis, speziell wissenschaftliche Erkenntnis, beruht auf Erklärung der Wirkungen aus ihren Ursachen.[22]) Durch die Einteilung unserer Vorstellungen in Ideen und Impressionen ist der Denkprozess nicht erklärt, sondern beschrieben. Die Ursache der Idee ist nach Hume die Impression, die Impression selbst liegt im Dunkeln. Die Erfahrung, nach ihm die Quelle alles Wissens, gibt uns, das gesteht er ein, keinen Aufschluss über den Ursprung und Herkunft der Impression. Hume sagt:[23]) „Was die Eindrücke betrifft, welche von den Sinnen herstammen, so ist ihre letzte Ursache, meiner

---

[17]) I. p. 40 (59).
[18]) s. oben S. 15.
[19]) I. p. 62 (91).
[20]) siehe unten S. 53.
[21]) Tr. I, B. 1.
[22]) vgl. P. H a e b e r l i n, Wissenschaft und Philosophie, Basel 1910, Bd. 1. S. 306.
[23]) Tr. I. p. 385 (112/13).

Meinung nach, durch menschliche Vernunft nicht zu erkennen; es wird stets unmöglich sein, mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand veranlasst oder durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgebracht werden, oder endlich von dem Urheber des Sinnes herstammen etc".

Die Vernunft ist ganz ausser Stande, durch einen einzigen klaren und überzeugenden Grund zu erklären, wie die Gegenstände Eindrücke dem Geiste zuführen. Ihm ist seine Wahrnehmung gegenwärtig, und durch die Erfahrung kann er über die Verbindung der Wahrnehmung mit den äussern Objekten unmöglich etwas wissen.[24]) Hume gibt es auch zu, dass er durch seine Grundideen das Denken nicht erklärt, sondern nur beschrieben hat. Mehr wollte er auch nicht, als mit seinem Irrationalismus dem Rationalismus, der alles Seiende in der Vernunft aufzulösen glaubt, scharf entgegentreten und beweisen, dass wir nichts mit Hilfe der Vernunft erklären können, und damit ist er zufrieden. So sagt er:[25]) „Wenn wir sehen, dass wir an der äussern Grenze menschlichen Denkens angelangt sind, ruhen wir befriedigt aus, obwohl wir im Grunde vollkommen von unserer Unwissenheit überzeugt sind und einsehen, dass wir die allgemeinsten und substilsten Einsichten nicht anders begründen können als durch die Berufung auf die Erfahrung, die ihre Geltung dartut".[26])

Aber auch schon nach Humes Causalitätsbegriff ist es unmöglich, auf die Frage nach dem Ursprunge der sinnlichen Impression eine Antwort zu geben, da jede Verursachung derselben den Causalitätsbegriff, den Hume erst von den Impressionen ableitet, zur Voraussetzung haben würde.[27])

Irrationalismus sehen wir ferner in Humes Einteilung der Eindrücke in solche der Sensation und der Reflection. Diese Einteilung stammt zwar von Locke; während aber bei Locke die „Reflection" eine Tätigkeit der Seele bedeutet, ist Humes „Reflection" nur eine Wiederspiegelung von Ideen und Eindrük-

[24]) Vgl. I. p. 56/7 (83) u. Jodl, a. a. O. S. 74.
[25]) Tr. I, p. 309 (6).
[26]) Vgl. ibid. p. 321 (23).
[27]) s. H. Ulrici, das Grundprinzip der Phil., Leipzig 1845, T. I, S. 166 Fussnote.

ken, wobei die Seele von Anfang an zur Passivität verurteilt ist.[28]) Die Impressions of reflection sind also im Grunde genommen auf die Impressions of sensation zurückzuführen, die aus der Erfahrung stammen und die wir daher durch die Vernunft nicht begründen können; denn „alle Abteilungen der Erfahrung", sagt Hume,[29]) „sind . . . . . Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunfttätigkeit".

3. Abschnitt.

Das Irrationale der Erkenntnisinhalte.

a) Das Psychologische in Humes Assoziationsprinzipien.

Die Erkenntnistheorie ist bei Hume, wie bereits erwähnt, mit der Psychologie identisch. Das tritt deutlich hervor bei der näheren Betrachtung der Humeschen Lehre von den Relationen.[1]) Für den Irrationalisten gibt es keine Denkgesetze im Sinne des Rationalismus, sondern Gesetze des natürlichen Zustandes unserer Psyche, die für Hume nichts ist als „eine Zusammensetzung von verschiedenen Fähigkeiten, Gemütsbewegungen, Empfindungen, Vorstellungen".[2]) Hume löst das Seelenleben in einen Strom gesetzlich zusammenhängender psychischer Vorgänge (Assoziationspsychologie) auf. „Seine Eliminierung des Seelenbegriffs", sagt Busse,[3]) „macht Hume zu einem Vertreter der sogenannten „subjektlosen" Psychologie . . . . (Psychologie ohne

[28]) vgl. oben S. 17 unten S. 30 u. Baumann, a. a. O. Bd. II, S. 493.

[29]) I. p. 38 (55/56).

[1]) Vgl. Humes ausführliche, aber unklare Definition des Begriffes „Relation" im Tr. I. p. 322 (24) ff., Lipps Anm. 26 u. W. Brede, der Unterschied der Lehren Humes im Treatise u. im Inquiry, I.-D. Halle 1896, S. 8. Hume kennt zweierlei Arten von Relationen, natürliche und philosophische. Die Relationsgesetze sind nach ihm Relationen im „philosophischen" Sinne, d. h. Beziehungen, welche in verschiedenen Perzeptionen bestehen. Wenn wir nacheinander verschiedene Ideen in unserem Geiste auftreten sehen, so bemerken wir an ihnen gewisse Beziehungen. Wir gebrauchen hier nach Hume das Wort Relation im philosophischen Sinne.

[2]) Dial. conc. Nat. Rel., p. 406 (60).

[3]) Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit, „Aus Natur und Geisteswelt", 4. Aufl. Leipzig 1909, S. 76.

Psyche) etc.“, und in der Tat ist die Psychologie, wie Joël[4]) ironisch bemerkt, „erst zur blühendsten aller modernen Wissenschaften erwachsen, seit es keine Seele mehr gibt“.

Hume kennt keine Seele, und darum — wie paradox das auch klingen mag — verwandelt er die ganze Erkenntnistheorie in eine irrationale Psychologie. Unser Denken vollzieht sich mechanisch in der Folge von Eindrücken und deren Abbildungen (Ideen). Die Verbindung der einzelnen Vorstellungen ist psychologischen und nicht logischen Gesetzen unterworfen. Ein inneres Verbindungsmittel, wie z. B. die logischen Gesetze, die im Geiste selbst ihren Ursprung haben, kennt Hume nicht.[5]) Was wir als Werkzeug der Vernunft betrachten, das ist für ihn ein Produkt des zwingenden Instinkts und der Gewohnheit.[6]) Er sieht also überall nur das Irrationale. Sätze der Vernunft haben nach Kant das negative Merkmal: sie sind von der Erfahrung unabhängig, und das positive Merkmal: sie sind allgemein und notwendig. Solche Sätze kennt Hume nicht, sondern Sätze der Erfahrung und eines „psychischen“ oder besser „instinktiven“ Zwanges,[7]) welche nicht allgemein verbürgt sind; ihr Gegenteil ist denkbar. Was die Vernunft aussagt, ist absolut wahr, logisch notwendig; das Gegenteil dieser Aussage ist undenkbar. Sätze, die aber auf Erfahrung und Gewohnheit beruhen, was nach Hume — wie wir weiter sehen werden — all unsere Aussagen von Gegenständen sind, sind irrational, nicht logisch notwendig.

Nach Hume ist die Vernunft beschränkt, sie kann nicht solche Sätze bilden, die uns etwas Neues sagen. Ihre Wirkung ist auf ein Minimum reduziert. Ihre ganze Schöpfertätigkeit erstreckt sich nicht weiter als auf das Zusammensetzen, das Versetzen, das Vermehren oder Vermindern der Materialien, welche Sinne und Erfahrung uns liefern.[8]) „Denken wir uns einen goldenen Berg“, sagt Hume,[9]) „so verbinden wir nur zwei wi-

---

[4]) Seele und Welt, Jena 1912, S. 2.

[5]) Stuckenberg a. a. O. S. 8.

[6]) Vgl. I. p. 47 (69), unten S. 30 und Falckenberg, Gesch. d. n. Phil., 7. Aufl., Leipzig 1913, S. 205.

[7]) Vgl. Tr. I, p. 474/75 (245).

[8]) I. S. 14 (19).

[9]) ibid.

derspruchslose Vorstellungen, Gold und Berg, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd können wir uns vorstellen, weil wir aus unserm eigenen innern Empfinden uns die Tugend vorstellen können, und diese lässt sich mit der Gestalt und dem Aussehen eines Pferdes vereinigen, eines Tieres, das uns vertraut ist. Kurz aller Stoff des Denkens ist entweder von unserem äussern oder innern Gefühl abgeleitet" (All unser Denken muss also vorher empfunden werden). Die Vernunft bringt kein Neues zu Stande. Sie ist nur reproduktiv und nicht auch produktiv. Das „Neue", das sie erfindet, ist nur eine Zusammensetzung des Alten. Sie darf „goldene Berge" erdichten, aber das Gold und die Berge hat sie aus der Anschauung bezogen.

Mit Recht sagt Joël:[10]) „Der nominalistische Mechanistiker Hume sieht nur zu sehr das Einzelne als gegebenes Material, er sieht zu wenig die „blosse" Zusammensetzung, die doch als solche ein Neues ist, und so wunderbar bleibt wie das Schaffen, ja das Schaffen selber ist. Oder schafft die Natur aus dem Nichts und nicht auch aus gegebenem Material? Ist nicht auch das Gold oder der Berg wie jede Anschauung schon ein Zusammengesetztes? Entweder also gibt es überhaupt kein Neues, weil alles zusammengesetzt ist, oder es gibt ein Neues auch in der Phantasie. Und wenn kein Neues gibt, können wir auch kein Altes behaupten; denn wir erleben das eine nur am andern. Entweder kann selbst die Natur nichts schaffen, weil sie nur zusammensetzend umbildet, oder der Mensch ist auch schaffend. Und warum sollte er soviel dümmer sein als die Natur? Der Naturalist, der nur die naturgegebene Anschauung Original, die vom Menschen erzeugte Vorstellung aber nur Kopie sein lässt, stellt damit den Menschen unter die Natur und somit ausserhalb der Natur und schlägt sich darin selbst".

Im Treatise[11]) will Hume der Vernunft auch dieses Werk der Verknüpfung der Ideen miteinander nicht überlassen. Diese Tätigkeit führt er hier auf ursprüngliche Eigenschaften der menschlichen Natur zurück. Wir haben Impressionen und Ideen, Erinnerungsbilder. Diese verknüpfen wir nicht miteinander nach dem freien Willen unseres Geistes, nach dem einsichtsvollen

[10]) A. a. O. S. 193 ff.
[11]) I. S. 321 (23).

Wunsche unserer Vernunft, sondern nach den Assoziationsprinzipien, welche die menschliche Psyche beherrschen. Die Assoziationsprinzipien sind: Aehnlichkeit, Kontiguität, die räumliche und zeitliche Gemeinschaft, in der die Wahrnehmungsinhalte uns in der Erfahrung gegeben werden, und Kausalität.[12]) „Hiermit", sagt Hume,[13]) „sind die Prinzipien der Vereinigung oder des Zusammenhanges (principles of union or cohesion) unserer einfachen Vorstellungen bezeichnet . . . . Es liegt hier eine Art Anziehung vor, welche . . . . in der geistigen Welt ebenso ausserordentliche Wirkungen hat, wie in der natürlichen, und sich in ebensovielen und ebenso verschiedenen Formen darstellt. Ihre Wirkungen liegen überall klar zutage; aber ihre Ursachen sind der Hauptsache nach unbekannt; sie müssen auf ursprüngliche Eigenschaften der menschlichen Natur zurückgeführt werden, die zu erklären ich keinen Anspruch erhebe".[14])

Diese drei Prinzipien der Ideenassoziation sind eine Zusammenfassung aus den im Treatise[15]) aufgestellten sieben allgemeinen Hauptpunkten, welche die Quelle aller „philosophischen"*) Relationen bilden, nämlich 1. Aehnlichkeit, 2. Identität, 3. Raum und Zeit, 4. Quantität oder Zahl, 5. Grade der Eigenschaften, 6. Widerstreit und 7. Ursache und Wirkung. Die Relationen lassen sich nicht rationalistisch erklären; sie sind, wie Hume sagt, „Natureigenschaften"[16]); sie beruhen auf psychologischen, aber nicht logischen Gesetzen.

Ulrici[17]) findet mit Recht in dieser Aufstellung der Humeschen Assoziationsprinzipien einen Widerspruch; „denn", sagt er, „was Prinzip der geistigen, die Ideen verknüpfenden Tätigkeit sein soll, kann nicht zugleich erst Resultat eben dieser Tätigkeit sein. . . . Es fragt sich nun: Wie kommt denn der Geist zu jenen Begriffen, welche die Prinzipien der Ideenasso-

[12]) Tr. I. p. 319 (21).

[13]) ibid. p. 321 (23).

[14]) vgl. I. p. 46 (68) u. unten S. 32.

[15]) I. p. 322—325 (24—27) u. 375 (99).

*) Vgl. oben S. 24 (Fussnote 1).

[16]) Hier ist Hume in seiner Unterscheidung zwischen „natürlichen" und „philosophischen" Relationen nicht konsequent (vgl. Lipps Anm. 26).

[17]) Das Grundprinzip der Phil., Leipzig 1845, Bd. I. S. 37.

ziation sein sollen, wenn nicht selbst durch Ideenassoziation? Wie kann ich den Begriff der Aehnlichkeit gewinnen, wenn nicht durch Vergleichung zweier (oder mehrerer) Dinge unter einander, d. h. wenn nicht durch Verknüpfung dieser Ideen unter einander? — Diese Verknüpfung, aus der erst der Begriff der Aehnlichkeit und weiter die andern Prinzipien der Ideenassoziation sich ergeben, ist entweder ganz prinzipios, ein grundloses, willkürliches, zufälliges Tun des Geistes, — aus welchen aber immer mehr feste, bestimmte Prinzipien hervorgehen können, — oder es offenbart sich in ihr, in diesem Zusammendenken des Zusammengehörigen, ein ursprüngliches Denkgesetz, das der Geist zunächst unwillkürlich und bewusst verfolgt, und das nur ein Moment der immanenten Denknotwendigkeit sein kann. — Schon hier also zeigt sich, dass Humes ganze Theorie im Grunde auf die immanente Denknotwendigkeit zurückweist etc.", was allerdings Hume in seinem Kampfe gegen den Rationalismus nicht zugeben möchte. Jedes rationale Element will er aus seiner Erkenntnistheorie ausschalten und vergisst, dass seinen Assoziationsprinzipien doch ein Rationales, eine gedankliche Tätigkeit, zugrunde liegen müsse.

Humes philosophische Relationen sind Gesetze der Natur, der Psychologie, und nicht der reinen Vernunft, der strengen Logik. Er kennt nur die 7 angeführten Assoziationsprinzipien und keine andern mehr. Mit Recht kritisiert Meinong[18]) Riehls Behauptung,[19]) dass Hume auch noch das „logische Verhältnis der Uebereinstimmung und des Widerspruchs" namhaft mache. „Ich würde", sagt Meinong,[20]) „die ausdrückliche Anführung einer solchen Relation (die durch den „Gegensatz" nur sehr unvollkommen repräsentiert ist) für ein grosses Verdienst Humes ansehen; doch ist mir keine Stelle bekannt, welche das anzunehmen berechtigte".

J. A. Eberhard[21]) will u. A. Hume auch den Widerspruch nachweisen, dass er einerseits das Gesetz der Kausali-

[18]) Hume-Studien, Bd. II. S. 601.

[19]) Der philosophische Kritizismus in seiner Bedeutung für die positive Wissenschaft, Leipzig, 1876/79, Bd. I. S. 110.

[20]) ibid.

[21]) E. Ferber, Der philosophische Streit zwischen I. Kant und J. A. Eberhard, I.-D. Halle 1894, S. 49.

tät bestreite, und es anderseits als in der Ideenassoziation, also zudem noch in einer allgemeinen Wahrheit, begründet erkläre, wodurch es denn wieder vorausgesetzt werde, dabei aber beachtet Eberhard nicht, dass Hume die Kausalität eben nur psychologisch als eine philosophische Relation gelten lässt, d. h. sie ist ihm eine Nötigung des Instinktes, ein psychischer Zwang, dessen Ursprung in der Beschaffenheit der menschlichen und tierischen Natur liegt, sie ist aber nicht, wie der Rationalismus es will —, was gerade Hume bekämpfen möchte —, eine von der Vernunft diktierte Denknotwendigkeit, deren Gegenteil undenkbar sei. M. a. W. Die Kausalität ist für Hume eine Relation, die nur in der Schwäche des Subjekts, in der Gewohnheit, begründet ist. Sie ist psychologischer und nicht logischer Natur; sie deckt sich nicht mit dem von der Logik diktierten Satz vom zureichenden Grunde. Hume bestreitet nur die Kausalität als einen Satz der reinen Vernunft, der von der Erfahrung unabhängig, allgemein und notwendig sein müsse, und behauptet, dass sie eine Natureigenschaft unserer Psyche sei. Das spezifische Wesen der Denktätigkeit, des Logischen in uns, des „Verstandes", sieht er nicht.[22])

Hume stellt, wie Richter[23]) richtig bemerkt, die Erkenntnistheorie auf eine Linie mit der Naturwissenschaft. Er treibt nach Richter[24]) „Erkenntnisbiologie[25]) im strengsten Sinne (was die Antike niemals tat), und lässt z. B. den Glauben an die Kausalität durch einen vom Leben geleiteten „Naturinstinkt", statt durch rationale Ueberlegung zustande kommen". Humes Relationen sind also keine Vernunftprodukte. Der Glaube an die Identität der Objekte, sagt er,[26]) kann niemals in der Vernunft seinen Ursprung haben, sondern muss aus der Einbildungskraft stammen. Die Ereignisse erscheinen zusammenhängend, doch nie verknüpft. Nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle wird der Geist aus Gewohnheit veranlasst,

---

[22]) vgl. Lipps, Tr. I. S. 161, Anm. 101.
[23]) a. a. O., Bd. II, S. 437.
[24]) ibid. S. 500.
[25]) vgl. A. Riehl, a. a. O.
[26]) Tr. I. p. 497 (277).

beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleitung zu erwarten und zu glauben, dass sie ins Dasein treten werde; denn leicht bei einander wohnen die Gedanken. „Diese Verknüpfung also", heisst es bei Hume[27]), „die wir im Geiste empfinden, dieser gewohnheitsmässige Uebergang der Einbildung von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nach dem wir die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter steckt nichts dahinter".

Die Beziehungen der Ideen zu einander werden also in unserm Geiste empfunden. Unser Denken ist so grösstenteils ein Empfinden. Denkvorgänge, sind nur Zustände der Seele, auch das „Schliessen besteht in einem Gefühl"[28]). Die Tätigkeit des Geistes, durch welche wir gleiche Wirkungen aus gleichen Ursachen ableiten und umgekehrt, „entspringt", meint Hume,[29]) „mehr der üblichen Weisheit der Natur, einen so notwendigen Akt des Geistes durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz sicherzustellen; denn diese kann unfehlbar in ihrer Wirksamkeit sein, kann sich beim ersten Auftreten des Lebens und des Denkens zeigen und unabhängig von all den mühsam erarbeiteten Deduktionen des Verstandes bleiben. Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns Kenntnis von den Muskeln und Nerven zu geben, die sie bewegen, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher unser Denken in einer Richtung vorwärts treibt, die mit jener übereinstimmt, die sie die äussern Dinge festgesetzt hat; obwohl wir die Mächte und Kräfte nicht kennen, von denen diese regelmässige Reihe und Folge von Gegenständen ganz und gar abhängt".[30])

Der trügerischen Vernunft, meint er ferner,[31]) hätte das Leben seine Sache nicht anvertrauen dürfen. Unser Denken wird

---

[27]) I. p. 62 (91).

[28]) vgl. Brede, a. a. O. und oben S. 12, 14/15 und 17.

[29]) I. p. 47. (69).

[30]) vgl. unten S. 49/50.

[31]) I. p. 47 (68).

ganz von den Verknüpfungsprinzipien beeinflusst, die von der Macht der Gewohnheit geleitet werden. Hume spricht selbst dem intellektuellen hochstehenden Menschen jede Fähigkeit ab, sich vom Banne der Gewohnheit zu befreien, eine Behauptung, die wohl durch die Existenz von Männern, wie Galilei und Newton widerlegt wird. Der 20jährige Galilei entdeckte bei der Beobachtung der Schwingungen einer an einer langen Kette aufgehängten Bronzelampe das Gesetz des Isochronismus der Pendelschwingung dadurch, dass er die innerhalb eines Zeitabschnittes beobachteten Schwingungszahl der Bronzelampe mit der Zahl der zur gleichen Zeit wahrgenommenen Pulsschläge verglichen hatte. Er überzeugte sich, dass die Schwingungen der Bronzelampe, obgleich sie immer nach und nach kleiner wurden, doch immer die nämliche Dauer hatten. War es nun die Macht der Gewohnheit, die Galilei dieses Gesetz hat entdecken lassen?

Millionen von Menschen sahen einen seiner Unterlage beraubten Apfel zu Boden fallen. Niemanden fiel diese Naturerscheinung besonders auf. Durch die Macht der Gewohnheit war es ihnen selbstverständlich, dass der Apfel abwärts und nicht auf- oder seitwärts fallen müsse. Einzig und allein für Newton war diese Naturerscheinung ohne weiteres nicht so selbstverständlich. Zur Erklärung dieses Phänomens stellte er das Gravitationsgesetz auf. Wären nun diese Männer, wie Hume meint, nicht imstande gewesen, die Fesseln der Gewohnheit zu sprengen, so hätten sie jene für die Physik grundlegenden Gesetze niemals entdecken können; denn ihre Entdeckungen bedeuten geradezu einen Protest, eine Auflehnung des menschlichen Geistes gegen die Macht der Gewohnheit, die Hume zur Grundlage seiner Relationen macht.

Die Verknüpfung der Ideen miteinander liegt also nach Hume sozusagen nur in der Schwäche des Subjekts und nicht in seiner Stärke, in der synthetischen Kraft der Vernunft, die er nicht gesehen hat. In seinem Kampfe gegen den Rationalismus wird er zu einseitig und begeht den Fehler, der in der Psychologie so oft gemacht wird, dass er das Empirische allzu-

sehr betont und es zur Grundlage des Denkens macht, wobei er die spontane Tätigkeit des Geistes ganz übersieht.[32])

Die Relationen können nach Hume niemals den Anspruch erheben, Vernunftprodukte zu sein; sie entstammen nicht reinen Denkprozessen. Die Ideen reihen sich aneinander auf Grund der Prinzipien, welche unter der Macht der Gewohnheit stehen. „Wir finden", sagt er,[33]) „eine Art prästabilierte Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen; und obgleich die Macht und die Kräfte, welche den ersteren regieren, uns völlig unbekannt sind, so haben doch unsere Gedanken und Vorstellungsbilder, wie wir sehen, dieselbe Bahn verfolgt wie die andern Naturwerke. Die Gewohnheit ist dasjenige Prinzip, durch welches diese Uebereinstimmung bewirkt wurde, die so notwendig ist zur Erhaltung unserer Art und zur Regelung unseres Verhaltens in allen Lagen und Vorkommnissen des menschlichen Lebens".

b) Humes Kritik des Kausalitätsprinzips.

Am schärfsten tritt Humes Kampf gegen den Rationalismus in der Kritik des Kausalitätsprinzips hervor, in der er die Prinzipien der Vernunft durch die Zerstörung dieses Grundpfeilers unserer Erkenntnis zu entkräften sucht. Der Rationalismus sagt: Der Kausalitätsbegriff stammt nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft. Dagegen Hume: Der Kausalitätsbegriff lässt sich aus der reinen Vernunft nicht ableiten, er stammt vielmehr aus der Erfahrung.[34])

In seiner Kritik sucht Hume nach der Impression, die der Idee der Kausalität zu Grunde liegt, und da er sie nicht findet, so erklärt er, sie müsse nur ein Phantasiegebilde sein. Unsere Wahrnehmung zeige uns immer nur ein Nacheinander (post hoc) von Vorgängen, z. B. dass eine Billardkugel die andere stösst und diese sich dann in Bewegung setzt. Dass der eine Vorgang d u r c h den andern erfolge (propter hoc), dass sich die zweite Billardkugel bewege, w e i l die andere sie

---

[32]) vgl. Stuckenberg a. a. O. S. 35.
[33]) I. S. 46 (68).
[34]) I. p. 28 (42—47) ff.

gestossen hat, nehmen wir nicht wahr, sondern denken wir hinzu.[35]) „Ich wage es", sagt Hume,[36]) „als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird; sondern dass sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt, indem wir finden, dass gewisse Gegenstände beständig in Zusammenhang stehen. Es werde einem Manne von noch so starker natürlicher Vernunft und Begabung ein Gegenstand vorgestellt — ist dieser ihm gänzlich fremd, so wird er selbst bei der genauesten Prüfung der sinnlichen Eigenschaften desselben nicht im Stande sein, irgend welche von seinen Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. . . . . Kein Gegenstand enthält jemals durch die Eigenschaften, die den Sinnen erscheinen, die Ursachen, die ihn hervorgebracht haben, noch die Wirkungen, die aus ihm entspringen werden; auch kann unsere Vernunft ohne Beistand der Erfahrung niemals irgend welche Ableitungen inbezug auf wirkliches Dasein und Tatsachen vollziehen".

Die Relation von Ursache und Wirkung stammt aus Erfahrung[37]) und nicht aus dem begrifflichen Denken. Es ist aber klar meint ferner Hume,[38]) „dass die Beziehungen von Ursachen und Wirkung Relationen sind, von denen wir durch Erfahrung und nicht durch abstraktes Schliessen und Nachdenken (not from any abstract reasoning or reflection) Kenntnis erlangen". Die Kausalität bedeutet keine notwendige Beziehung, die der Verstand, aus der einen Vorstellung die andere logisch folgernd, hinstellt. Ursache und Wirkung sind gänzlich verschieden voneinander; niemals kann man aus der erstern durch Zergliederung derselben die letztere ableiten, so wie man aus dem Begriffe des Dreieckes ableitet, dass seine Winkel gleich zwei Rechte sind.

„In der Tat,", so argumentiert er weiter[39]) „setzt jede Wirkung notwendig eine Ursache voraus, weil nämlich Wirkung und Ursache korrelate Begriffe sind. Dies beweist aber nicht,

---

[35]) Tr. I. p. 373 (104) und I. p. 25/26 (39).
[36]) I. p. 24 (37) ff.
[37]) I. ibid. u. Tr. I. p. 372 (94), p. 388 (117) ff.
[38]) Tr. I. p. 372 (94).
[39]) Tr. I. S. 303, (109).

dass jedem Beginn eines Daseins eine Ursache vorausgehen müsse. . . . . Die eigentliche Frage, um die es sich handelt, ist die, ob jeder Gegenstand, welcher anfängt zu existieren, sein Vorhandensein einer Ursache verdanken müsse. Dies behaupte ich, ist weder intuitiv noch demonstrativ gewiss." Die Vernunft, allein, meint er,[40]) kann niemals irgend eine Vorstellung ursprünglich hervorrufen und die Vernunft, sofern sie von der Erfahrung unterschieden wird, kann uns niemals in Stand setzen, zu schliessen, „dass für jeden Anfang einer Existenz absolut eine Ursache oder schöpferische Kraft erforderlich sei."

Die Vernunft kann uns niemals von der notwendigen Verknüpfung eines Gegenstandes mit einem andern überzeugen, auch wenn sie durch die Erfahrung und die Beobachtung, dass in allen frühern Fällen eine konstante Verbindung zwischen ihnen bestanden hat, unterstützt wird.[41]) „Die Vernunft", meint Hume weiter,[42]) „kann uns niemals überzeugen, dass die Existenz eines beliebigen Gegenstandes die eines andern in sich schliesse". Die Notwendigkeit, von einem Gegenstande auf die Vorstellung desjenigen Gegenstandes, der ihn gewöhnlich begleitet, überzugehen, ist nach ihm,[43]) etwas, das im Geiste besteht und nicht in den Gegenständen.

Er fasst also wie Kant die Kausalität als subjektive Form auf, nur mit dem gewaltigen Unterschied, wie Joël[44]) treffend bemerkt, dass Hume die unsichtbare Kausalität von den Dingen in die Gewohnheit, also in die Schwäche des Subjekts versetzt, während Kant sie in die Stärke des Subjekts legt.

„Die Wirksamkeit der Ursachen", sagt Hume[45]), „hat ihr Dasein in einer psychischen Nötigung", welche die Gewohnheit, die durch die Erfahrung sich heranbildet, dem Geiste aufzwingt. Die Gewohnheit ist ein natürlicher Instinkt,[46]) der wie jeder andere Instinkt täuschen und betrügen kann[47]) und diese „Be-

---

[40]) Tr. I. p. 452 (213).
[41]) Tr. I. p. 392 (123/24) ff.
[42]) Tr. I. p. 397 (131).
[43]) Tr. I. p. 403/04 (141/42), p. 460 (224) ff.
[44]) Der freie Wille, München 1908, S. 549.
[45]) Tr. I. p. 461 (227).
[46]) I. p. 40 (59).
[47]) I. p. 131 (187).

trügerin“ „ist die grosse Führerin im menschlichen Leben“.[48]) Die Gewohnheit ist es also, die uns den Begriff der Kausalität liefert.

Hume leugnet also nicht, dass wir tatsächlich bei jeder Veränderung eine Ursache annehmen; er leugnet nur, dass diese Annahme in der Vernunft begründet sei.[49]) Durch die Vernunft ist das Prinzip der Kausalität weder bewiesen noch gerechtfertigt. Die Vernunft hält fälschlich die Kausalität für ihr eigen Kind, in Wirklichkeit aber ist sie, wie Kant[50]) dies nach Hume drastisch ausdrückt, „nichts anders als ein Bastard der Einbildungskraft, die durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat, und eine daraus entspringende Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt.“

Hume hat also die Kausalität analysiert und sie psychologisch aufgelöst. Die Gewohnheit vollzieht die innere Nötigung, zwei Erscheinungen, die neben- und nacheinander auftreten, als Ursache und Wirkung anzusehen. Diese Verknüpfung vollzieht sie auf Grund der häufigen Beobachtung, dass die eine Erscheinung stets in Begleitung der andern auftritt.

Für Hume, den Aufklärer, gibt es keine Wunder[51]) und doch erscheint die Kausalität bei ihm nicht anders als ein Wunder. Zwei Erscheinungen treten nebeneinander auf, und wir sind nicht imstande, den wahren Grund ihres Nebeneinanderauftretens mit unserer Vernunft zu erfassen. Unsere Gewohnheit nennt diejenige Erscheinung, welche zuerst auftritt, „Ursache“ und diejenige, welche nachher auftritt, „Wirkung“. Aber dahinter steckt keine Aufklärung, keine Demonstration von Grund und Folge, sondern eine blosse Nomenklatur. Ist aber die merkwürdige Tatsache, dass stets auf Sonnenschein Wärme eintritt, nach Hume kein Wunder? Und so müsste schliesslich dem Irrationalisten, dem die Vernunft nichts in der Welt erklären kann, alles als ein Wunder erscheinen.

---

[48]) I. p. 39 (57).
[49]) Stuckenberg a. a. O., S. 14.
[50]) Prolegomena, Reclam, S. 32.
[51]) I. Sect. 10.

Hume mag Recht haben, dass dem ungebildeten Menschen die Gewohnheit allein für das öftere Neben- und Nacheinanderauftreten von zwei Erscheinungen schon als eine Erklärung gilt. Doch der nachdenkende Mensch wird nicht in der Gewohnheit den Grund einer Erscheinung finden. Für ihn ist, solange er keine genügende Erklärung erhält, eine Erscheinungsfolge, die unzählige Mal sich wiederholt, gerade so rätselhaft, wie eine nur einmal auftretende. Schon die aufgeworfene Frage, warum der Stein, der nicht unterstützt wird, zu Boden fällt und warum er auf verschiedenen Punkten der Erdoberfläche mit verschiedener Geschwindigkeit zu Boden fällt, zeigt, dass der nachdenkende Mensch nicht von der Macht der Gewohnheit die kausale Verknüpfung der Erscheinungen vollziehen lässt.

Von zahlreichen Fällen, die man aus den verschiedensten Wissenschaftsgebieten gegen Humes Behauptung anführen kann, möge hier ein Beispiel folgen: Die Erfahrung lehrt, dass jugendliche Individuen bei Totalexstirpation der Schilddrüse einer durch Anaemie, Anschwellung, besonders des Gesichtes, und durch Abnahme der geistigen Regsamkeit, charakterisierten Kachexie (Cachexia strumipriva) verfallen.[52]) Die medizinische Wissenschaft konnte diesen Fall unzählige Mal konstatieren. Stets folgten auf Totalexstirpation der Schilddrüse jene krankhaften Erscheinungen. Hat sie aber je von der Macht der Gewohnheit sich beeinflussen lassen und einzig die unzählige Wiederholung des Experimentes als „Erklärung“ für das Nacheinanderauftreten dieser Erscheinungen hingenommen? Hat sie nicht vielmehr, um dieses „Rätsel“ wenigstens einigermassen zu lösen, eine innere Beziehung zwischen Schilddrüse und Zentralnervensystem aufzufinden sich bemüht?

Hume hat nachzuweisen geglaubt, dass die Kausalität keine Denknotwendigkeit sein kann. Demzufolge musste er doch für die Frage, wie kommt die innere Nötigung zustande, sonst eine Antwort finden. Der Irrationalist nimmt seine Zuflucht zu der

---

[52]) Vgl. Zuckerkandl in der Real-Encyclopädie der gesamten Heilkunde von A. Eulenburg, 3. Aufl., Berlin u. Wien, Bd. XXI, Artikel Schilddrüse.

Macht der Gewohnheit und erklärt die Kausalität als einen Naturinstinkt unserer Psyche. Aber nicht durch diese Antwort, sondern durch seine Kritik des Kausalitätsbegriffes ist unser Philosoph so bekannt geworden.

Doch darf man nicht Humes Grösse und Stärke in der Kritik der Kausalität allein suchen, sondern noch mehr in seiner Kritik des Substanzbegriffes.

R. Richter, der Hume als einen Heuchler und ruhmsüchtigen Menschen schildert,[53]) wirft unserm Philosophen vor, dass „er die Kausalitätsanalyse Aenesidems und vor allem die der jüngern Pyrrhoniker, deren Aehnlichkeit mit seiner eigenen Theorie (Zurückführung der Kausalitätserkenntnis auf Assoziation und ihres Inhalts, auf regelmässige Folge von Erscheinungen) überraschend bleibt, nicht in der Galerie seiner philosophischen Ahnen anführt“[54]). Er findet in des Sextus Schriften einen komprimierten Extract von Humes breiter Kausalitätsanalyse, ja er weist nach, dass Hume genau dasselbe in englischen Ausdrücken sagt, was der Pyrrhoniker uns in griechischer Sprache lehrt.[55]) Man könnte ebenso Hume noch den Vorwurf machen, warum er nicht Josef Glanville als seinen Vorläufer in der Kritik der Kausalität angebe.

A. Riehl[56]) behauptet, Hume habe mit seiner Theorie uns gar kein Neues geboten. „. . . . Was Hume, von der Grundlage der reinen Erfahrung aus, suchte, ohne es vollständig finden zu können“, meint Riehl[57]), „war in dem Werke Galileis und seiner Nachfolger bereits enthalten und brauchte nur herausgestellt zu werden“.

Riehl mag Recht haben, dass Humes Lehren bereits in den Werken Galileis und seiner Nachfolger enthalten seien. Er vergisst aber, dass man vielleicht das, was Hume suchte, erst dann in diesen Werken „leicht“ finden kann, nachdem man Hume gelesen hat.

---

[53]) a. a. O., Bd. II, S. 244/245 u. 325.
[54]) ibid. S. 427.
[55]) ibid. Bd. I. S. 108.
[56]) Systematische Philosophie, „Kultur der Gegenwart“, Berlin u. Leipzig 1907, S. 87.
[57]) ibid.

Auf das Prioritätsrecht der Kausalitätskritik hätte Hume wahrscheinlich selbst verzichtet; denn so eitel und ruhmsüchtig, wie Richter ihn schildert, war er nicht. Das beweist sein ehrbares und streng sittliches Leben, das er führte.[58]) Allein Humes grosses Verdienst besteht zunächst in der besondern Energie, mit der er das Kausalitätsprinzip kritisiert hat. Die grosse Bedeutung, sagt auch W. Windelband,[59]) welche die Kritik des Kausalitätsprinzips gewonnen hat, verdankt sie nicht sowohl den gleichen präludierenden Andeutungen Glanvilles, als vielmehr der tiefsinnigen Energie, mit der sie Hume verfochten hat. Seine Bedenken wurden in den Mittelpunkt der philosophischen Bewegung gerückt.

Aber Humes grosse Bedeutung ist mehr noch in seiner Zerstörung des Substanzbegriffes begründet. Die Untersuchung über die Kausalität, sagt treffend Windelband,[60]) „ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als ein Seitenstück zu derjenigen über die Substanzialität, welcher sie vollständig parallel läuft, und die letztere ist nur deshalb nicht ebenso berühmt geworden, weil sie in dem überall gelesenen Enquiry fortgelassen worden war und sich nur in dem verschmähten und vergessenen Treatise fand: daher sie dann auch z. B. Kant fremd geblieben war". Und in der Tat will Kant[61]) zu Humes Kausalitätskritik von sich aus die Kritik des Substanzbegriffes hinzufügen, was beweist, dass Kant den Treatise nicht gekannt hat.

4. Abschnitt.

Humes Kritik des Substanzbegriffes.

In seinem steten Kampfe gegen den Rationalismus zerstört der Empiriker Hume den Substanzbegriff, bezweifelt er die Existenz einer Aussenwelt, einer Seele und die persönliche Identi-

---

[58]) vgl. B. v. Röse, Encyclopädie von Ersch u. Gruber, Artikel Hume.

[59]) a. a. O., Bd. I, S. 332 ff.

[60]) a. a. O. S. 343.

[61]) Prolegomena, S. 91.

tät, das permanente Ich. Ihre Existenz ist durch die Vernunft nicht nachweisbar.

Die Substanz ist sowenig als die Kausalität ein Vernunftbegriff Nur durch das Beharren der Wahrnehmungsobjekte und den regelmässigen Zusammenhang der Erscheinungen wird die Einbildungskraft dazu verleitet, einen Träger der verschiedenen angenommenen Bestimmungen, Eigenschaften, anzunehmen und ihn als „Substanz" zu bezeichnen. Wir wissen auch nicht, ob sie nicht existiert. Ein Naturinstinkt lässt uns an ihre Existenz g l a u b e n.

Humes Beweis gegen die Existenz einer Substanz ist ein indirekter. Der Angelpunkt seiner scharfsinnigen Polemik ist der Lehrsatz: „Ohne Impression keine Idee". Woher nun die Impression einer Substanz? Da diese Impression nicht aufzufinden sei, so beruhe die Idee von einer Substanz auf einer Täuschung der Einbildungskraft. „Nun glaube ich", sagt er,[1]) „dass niemand behaupten wird, Substanz sei eine Farbe oder ein Ton oder ein Geschmack", sie ist also durch unsere Sinne nicht wahrnehmbar. „Die Vorstellung der Substanz," sagt Hume weiter,[2]) „muss daher, wenn sie wirklich vorhanden ist, aus einem Eindruck der Selbstwahrnehmung entstanden sein. Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung bestehen aber in unsern Affecten und Gefühlserregungen; und dass eine von diesen eine Substanz darstelle, ist ausgeschlossen. So bleibt uns keine Vorstellung der Substanz, die etwas anders wäre als die Vorstellung eines Zusammen bestimmt gearteter Eigenschaften. Wir meinen denn auch nichts anders, wenn wir von einer Substanz reden oder über die Substanz irgend welche Urteile fällen."

Ferner sagt er: „Die Vorstellung einer Substanz . . . . ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen (collection of simple ideas), die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind, und einen besondern Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder andern ins Gedächtnis zurückrufen können."

---

[1]) Tr. I. p. 324 (28).
[2]) ibid.

Hume will aber damit noch nicht die Nichtexistenz einer Aussenwelt bewiesen haben. Wir müssen, meint er,[3]) in allen unsern Ueberlegungen die Existenz der Körper als feststehend voraussetzen. Er glaubt sogar an die Wirklichkeit der Aussenwelt. Der Glaube aber, meint er, entspreche nicht einer vernunftgemässen Beweisführung, sondern einem gewissen Instinkt oder einer Naturwirksamkeit. Hume erklärt diesen Instinkt oder Naturtrieb als die Wirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft, eine Art mechanischen Vorgangs, der physiologisch im Gehirn stattfindet.[4]) Er nimmt nicht, wie Kant es meint, die Gegenstände der Erfahrung dogmatisch für Dinge an sich. Der Empiriker Hume ist vielmehr, wie Ed. v. Hartmann[5]) sagt, „gerade der Vertreter des Phänomenalismus in einer Reinheit, wie sie von Kant auch nicht annähernd erreicht worden ist".

Die Sinne liefern uns nach Hume nur Perzeptionen von den Körpern, und ausser dem, was wir von den Perzeptionen wissen, sind wir nicht imstande, etwas von ihnen auszusagen. Die Perzeptionen sind abgebrochene und unterbrochene und haben keine Identität oder dauernde Existenz. Unsere Einbildungskraft zwingt uns also zu glauben, was die Vernunft nicht rechtfertigen kann. Gegenüber der Einbildungskraft ist die Vernunft machtlos. Wie überall, so bleibt auch hier der Vernunft nach Hume nichts übrig, als den Zuschauer zu spielen, der Beifall klatscht oder seinen Unwillen zum Ausdruck bringt, aber nicht mitspielen darf. Hume ist aber mit dem, was wir von den Gegenständen auszusagen wissen, vollständig zufrieden; denn wir wissen, was wir zu wissen brauchen. „Streben andere", sagt er,[6]) „etwas anders an, so kann ich ihren Ehrgeiz nicht billigen, bis ich in einem Beispiel wenigstens sehe, dass sie Erfolg haben. Ich meinesteils begnüge mich einstweilen, möglichst vollkommen die Weise, in welcher Gegenstände auf meine Sinne einwirken, und die Arten ihrer Verknüp-

---

[3]) Tr. I. p. 478 (250) ff.
[4]) Vgl. oben S. 15 und E. A. Cook, a. a. O., S. 11 ff.
[5]) Kant's Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1894, S. 4.
[6]) Tr. I. p. 367/77 (86/87), vgl. ibid. p. 61 (90 ff.).

fung untereinander, soweit die Erfahrung mich davon in Kenntnis setzt, zu erkennen. Dies genügt für die Praxis des Lebens, und genügt auch für meine Philosophie, welche einzig die Darlegung der Natur und Ursachen unserer Perzeptionen oder unserer Eindrücke und Vorstellungen anstrebt".

Mit den gleichen Argumenten, mit welchen Hume den Begriff der Substanz der Aussenwelt zerstört, zerstört er auch den Begriff der Substanz der Innenwelt (Seele und das permanente Ich.[7])

5. Abschnitt.

Humes Kritik der Begriffe von Raum und Zeit.

Humes Antirationalismus offenbart sich auch in seiner kritischen Behandlung der Begriffe von Raum und Zeit. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind nach ihm, wie wir bald sehen werden, keine intuitiven Denknotwendigkeiten oder aprioriorischen Anschauungsformen.

Humes Kritik der Begriffe von Raum und Zeit ist mehr eine Polemik.[1]) Raum und Zeit fasst er als eine Menge neben- und aneinander liegender Punkte auf, als ein erfülltes Nebeneinander und Nacheinander. Seine an Zenon erinnernden Beweise gegen die Ideen von Raum und Zeit lauten also: Die Idee des Raumes deckt sich mit der Idee der Ausdehnung. Die Idee des Raumes oder der Ausdehnung sagt Hume,[2]) ist „nichts als die Vorstellung sichtbarer oder tastbarer Punkte, die in einer bestimmten Weise angeordnet sind". Raum besteht aus Punkten; Punkte haben Ausdehnung; ein ausdehnungsloser Punkt ist unvorstellbar, also nicht möglich, folglich ist auch ein leerer Raum unmöglich.[3]) Dieselben Argumente führt Hume auch gegen die „leere Zeit" an. Wie überall, so verlangt er auch hier, dass man ihm die Eindrücke, welche die Ideen von Raum, Zeit und Ausdehnung hervorbringen, aufweise, was natürlich un-

---

[7]) vgl. Tr. I. p. 308 (5), 495 (275), 533 (325) ff. und Dial. conc. Nat. Relig., p. 406 (60).

[1]) Vgl. Baumann, a. a. O., S. 514.

[2]) Tr. I. 358 (7).

[3]) vgl. ibid. p. 368/69 (88).

möglich ist. Folglich sind diese Ideen nur Phantasiegebilde; denn wenn sie Existenzberechtigung haben sollten, müssten sie unbedingt aus den Sinnesempfindungen stammen und somit ihre Impressionen sich nachweisen lassen.

Für Hume gibt es also keine abstrakten Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind nach ihm konkret.[4]) Wie für die Eleaten, so muss auch für ihn Raum und Zeit etwas Reales, Festes, Sichtbares und Tastbares sein. Wenn nun Raum und Zeit diese Konkretheit nicht aufweisen können, so sind sie nur leere Begriffe. Sie werden wohl aus der Gewohnheit zu erklären sein. Raum und Zeit aber mit Kant als apriorische Anschauungsformen aufzufassen, ist für Hume, der jedes Rationale bekämpft, unmöglich.[5])

6. Abschnitt.

Humes unhaltbare Konzession an den Rationalismus in der Mathematik.

Wir haben bisher gesehen, dass der Irrationalismus sich wie ein roter Faden durch Humes Erkenntnistheorie zieht. Nun kommt ein kritischer Wendepunkt, indem er dem Rationalismus eine Konzession macht. Im Gegensatze zum Treatise hebt Hume im Inquiry hervor, dass die Mathematik nicht auf Erfahrung beruhe; besonders wird hier der apriorische Charakter der Geometrie betont. Unser Irrationalist kennt also in der Mathematik logische Denknotwendigkeit. Hier entwertet Hume, der Empiriker, die Erfahrung gegenüber der reinen Verstandestätigkeit.

Hume teilt nämlich die Beziehungen unserer Vorstellungen ein in solche, die den Charakter einer logischen Notwendigkeit haben, und in solche, die nur auf der psychologischen Gesetzmässigkeit, Ideenassoziation, beruhen.[1]) Erstere nennt er relations of ideas, letztere: matters of fact. Die relation

---

[4]) vgl. oben S. 34 Tr. I. p. 452 (213) u. Stuckenberg a. a. O. S. 10.
[5]) vgl. E. Pfleiderer, a. a. O., S. 137 ff.
[1]) Tr. I. p. 373 (94) und I. p. 20 (35) ff.

of ideas sind Beziehungen, welche die Mathematik beherrschen, also die Relationen „Raum und Zeit", „Quantität und Zahl" und „Grade der Eigenschaften". Die mathematischen Sätze sind von der Erfahrung unabhängig, sind — in Kants Sprache ausgedrückt — analytische Sätze, sind klar, evident und absolut gewiss; ihr Gegenteil ist unmöglich. Z. B der Satz, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten ist oder dass 5×6 gleich der Hälfte von 60 ist, enthält eine Gewissheit; denn das Gegenteil würde einen logischen Widerspruch ergeben. Anders aber verhält es sich mit den matters of fact, wie die Kausalitätssätze. Sie sind synthetische Sätze; sie sind Beziehungen, welche Tatsachen betreffen Diese sind uns nicht gewiss verbürgt. „Das Gegenteil jeder Tatsache", sagt Hume,[2]) „bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schliessen und wird vom Geiste mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, dass sie aufgehen wird. Wir werden daher vergeblich versuchen seine Falschheit zu demonstrieren". Den Naturgesetzen kann unbedingte Denknotwendigkeiten nicht zukommen; denn diese sind nur Formeln, die das tatsächliche Verhalten der Dinge, soweit es die Erfahrung uns gezeigt hat, ausdrücken[3]) Adam, meint Hume,[4]) konnte nicht aus sich, durch blosses Denken erkennen, dass das Wasser ihn ersticken würde, wenn er hineinginge. Die Sätze. welche sich auf Erfahrung beziehen, sagen nicht, wie die Dinge sein müssen und wie sie in aller Zukunft sein werden, sondern wie sie sind. Anders aber verhält es sich mit den relations of ideas, den „Vorstellungsbeziehungen". Diese tragen den Charakter der logischen Notwendigkeit, so dass wir die Notwendigkeit des Zusammenhanges erkennen und einsehen; sie sind von der Erfahrung unabhängig, absolut,

---

[2]) I. p. 23 (35/36).

[3]) L. Busse, a. a. O. s. 80.

[4]) I. p. 25 (37).

evident und wahr. Von den Wissenschaften von Grösse und Zahl, meint Hume,[5]) kann unbedenklich ausgesagt werden, dass sie die einzigen spezifischen Objekte der Erkenntnis und des Beweises sind.

Es fragt sich nun, woher denn die Impressionen für die Beziehungen von Vorstellungen der Mathematik kommen sollen, deren Erkenntnis von der Erfahrung ganz unabhängig sein soll? Baumann[6]) sucht diese Schwierigkeit auf folgende Weise zu lösen: „Wenn wir einmal, ist Humes Meinung, durch voraufgehende Eindrücke und Empfindungen die Idee der Mathematik erhalten haben, so sind die Relationen dieser Ideen in der Macht unseres Geistes, wir können aus ihnen die ganze Mathematik entwickeln, vorausgesetzt, dass wir die Grundlagen nicht durch den Aufbau selbst zerstören, dass die Beweise nicht gegen die Definitionen streiten. Die Relationen der Ideen hängen nicht von Eindrücken weiter ab, sondern bloss von dem die Relation wahrnehmenden Geist, die Idee selbst aber hinge immerhin ursprünglich gleich allen Ideen von Eindrücken und Empfindungen ab etc.“

Eine reine Anschauung des Geistes, eine Idee ohne Eindruck der Empfindung, kann Hume nicht meinen, denn die ist durch seinen obersten Grundsatz ausgeschlossen.

Im Grunde genommen, selbst wenn wir uns mit der Lösung von Baumann zufrieden erklären wollten, kann die Mathematik nach Hume nicht rein logisch gefasst werden; denn „die Idee selbst“, sagt Baumann, „hinge ursprünglich gleich allen Ideen von Eindrücken und Empfindungen ab“. Also auch die Mathematik muss die Erfahrung zu Hilfe nehmen, d. h. auch die „relations of ideas“ müssen auf Erfahrung zurückgeführt werden. Das Postulat ihrer Gewissheit mag etwas fester stehen als das der „matters of fact“, ist aber auch nicht, da es auf Erfahrung beruht, absolut gewiss; denn wenn wir zur Grundlage der Idee der Mathematik selbst die Erfahrung nehmen müssen, so scheitert Humes Einteilung der Relationen in relations of ideas und matters of fact, da beide schliesslich

---

[5]) I. 133/34 (190/91).
[6]) a. a. O. Bd. II, S. 569/70.

auf Erfahrung beruhen, und nach ihm beruhen alle unsere Schlüsse aus der Erfahrung nicht auf einem Denkakte oder sonst irgend einem Verstandesvorgang. Für Hume muss alles, was wir denken, vorher empfunden werden.[7]) Alles muss seine Impression haben, selbst die Mathematik muss empfunden werden, und was empfunden werden muss, kann nicht logischen Charakter haben.

Kant[8]) wirft Hume vor, er habe übersehen, dass es keine reine Mathematik, unabhängig von der Erfahrung, gebe, was wiederum beweist, dass Kant den Treatise, in welchem Hume den apriorischen Charakter der Mathematik in Frage stellt, nicht gekannt hat. Gegen die apriorische Giltigkeit der Geometrie hat Hume sich im Inquiry, besonders aber im Treatise geäussert.

Zunächst stellt Hume die Arithmetik in ihrer Gewissheit höher als die Geometrie. Er findet also in der Mathematik selber Gradunterschiede der Gewissheit. Baumann[9]) findet dies bei Hume ganz selbstverständlich. Die Elemente der Geometrie, sagt Baumann, die unteilbaren Punkte der Empfindung, auf die sie nach Hume zurückgeht, sind schwer vorzustellen und zu geometrischen Figuren zusammenzusetzen; die Arithmetik hat wahrscheinlich bloss den unteilbaren Punkt einmal zu beschaffen und ihn dann in der Idee zu wiederholen, das reicht für ihre ganze Lehre aus.

Hume vermisst in der Geometrie einen vollkommenen Massstab. Wir können keine genaue Idee von Gleichheit und Ungleichheit, Länge und Kürze, ebensowenig von einer geraden und krummen Linie haben. Eine exakte Idee kann nie gebaut werden auf solche, welche locker und unbestimmt sind. Wir wissen anzugeben, wann bestimmte Figuren einander gleich sind, wann eine bestimmte Linie eine Gerade, oder eine bestimmte Fläche eine Ebene ist. Wir können uns auch keine richtige Vorstellung von den Figuren machen. „Wir können uns immer nur auf das schwache und trügerische Urteil berufen, das wir uns nach dem unmittelbaren Eindruck, den die Gegen-

[7]) I. p. 51 (76) vgl. oben S. 12 u. 21.
[8]) Kr. d. r. V., ed. Kehrbach, S. 654.
[9]) a. a. O. Bd. II., S. 571.

stände gewähren, bilden, und das wir vermittelst des Zirkels oder auf Grund der Messung mit einem der üblichen Massstäbe berichtigen; jede weitere Berichtigung, die wir als möglich ansehen und in Gedanken hinzufügen mögen, ist entweder nutzlos oder eingebildet. . . . . Da unser letzter Massstab für diese Gebilde nur aus den Sinnen und der Einbildungskraft stammen kann, so ist es absurd, überhaupt von einer Vollkommenheit zu sprechen, die über das hinausgehen soll, was diese Vermögen beurteilen können etc."[10])

Hume hatte auch Bedenken, ob nicht z. B. zwei gerade Linien bei einem ausserordentlich kleinen Winkel ein Segment von einer gewissen Ausdehnung gemeinsam haben könnten, statt sich, wie die Mathematik will, nur in einem einzigen Punkt zu schneiden.[11]) Der reinen Anschauung nach ist das allerdings nicht möglich; aber der Irrationalist kennt eben keine reine Anschauung und lässt sich besser von den dicken Kreidestrichen überzeugen, dass die zwei Geraden auch in mehreren Punkten sich schneiden können. Die obersten Grundsätze der Geometrie, sagt Hume,[12]) „sind eben auch nur der allgemeinen Erscheinungsweise der Gegenstände entnommen; und diese kann uns keine Sicherheit gewährleisten, wenn wir die ausserordentliche Kleinheit der Verhältnisse und Unterschiede bedenken, die in der Natur vorkommen".

„Schliesslich", sagt nun Hume,[13]) „erscheinen so Algebra und Arithmetik als die einzigen Wissenschaften, in welchen eine Kette von Schlussfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne dass dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge. Wir besitzen einen genauen Massstab für die Bestimmung der Gleichheit und der Grössenverhältnisse der Zahlen; nach ihrer Uebereinstimmung mit diesem Massstabe bestimmen wir ihre Relationen ohne die Möglichkeit eines Irrtums. Wenn zwei Zahlen zusammengeordnet werden können, dass immer eine Einheit der einen einer Ein-

[10]) Tr. p. 356 (71/72).

[11]) Tr. I. p. 356 (72) ff., p. 373 (96/97), vgl. I. p. 27/28 (41) u. p. 50/51 (75).

[12]) Tr. I. p. 373 (94).

[13]) ibid.

heit der andern entspricht, so nennen wir sie gleich; es ist der Mangel eines solchen Massstabes für die Gleichheit der Ausdehnung, wegen dessen die Geometrie kaum für eine vollkommene und untrügliche Wissenschaft erachtet werden kann".

Wäre nun Hume bei diesem Urteile geblieben, dann hätte Windelband[14]) mit seiner Behauptung Recht, dass in bezug auf die Mathematik Hume vollständig auf dem Standpunkte des Rationalismus stehe. Windelband müsste nur zunächst die Geometrie aus der Mathematik ausschalten, sodann die Frage beantworten, woher denn Hume die Impression für die Begriffe der „reinen Mathematik" habe; diesen obersten Grundsatz seiner Lehre kann Hume niemals preisgeben, denn mit der Lehre von den Impressionen der Ideen steht und fällt seine ganze Philosophie.

Allein Hume hat sein Loblied, das er auf die Algebra und Arithmetik angestimmt hat, zurückgenommen und auch gegen diese sein Bedenken geäussert. Auch die gesamte Mathematik hat er der Macht der Gewohnheit und des Gefühls untergeordnet. Er sagt:[15]) „Es gibt keinen Algebraisten oder Mathematiker, der so sicher in seiner Wissenschaft wäre, dass er in die gefundene Wahrheit alles Vertrauen setze, oder sie von vornherein als etwas anders betrachtete denn als blosse Wahrscheinlichkeit. Jedesmal, wenn er seine Gründe von neuem durchgeht, wächst sein Vertrauen; noch mehr gewinnt es durch die Zustimmung seiner Freunde; es wird endlich zur höchsten Vollkommenheit erhoben durch die allgemeine Zustimmung und den Beifall der wissenschaftlichen Welt. Nun ist offenbar diese allmähliche Zunahme der Gewissheit nichts als ein Zuwachs an immer neuen Wahrscheinlichkeitsmomenten; und dieser Zuwachs stammt jedesmal aus einer konstanten Verbindung von Ursachen und Wirkungen (causes and effects), wie sie vorher gemachte Erfahrungen und Beobachtungen aufzeigten".

Die Gewissheit der Algebra beruht also nur auf der öftern Wiederholung derselben Wahrscheinlichkeit. Es ist nur die Macht der Gewohnheit, die uns ihre Gewissheit verbürgt. Demnach schlägt auch demonstrative Erkenntnis in Erfahrungskennt-

[14]) a. a. O., S. 346.
[15]) Tr. I. p. 472 (241/42).

nis um.[16]) Erfahrung und Beobachtung sind somit nicht nur die Grundlagen der „matters of fact", sondern auch der „relations of ideas". Hume hat also auch die Mathematik sensualistisch zu erklären gesucht, damit, wie Baumann[17]) sagt, nichts rein Geistiges bleibe, oder, was noch bleibt, zu einer Reihe von Ideenassoziationen degradiert wird. Causalität beruht auf Gewohnheit, Mathematik auf Sinneseindrücken. Die von Hume an die rationale Auffassung der Mathematik gemachte Konzession ist unhaltbar; denn selbst hier bleibt er Irrationalist.

Jedoch ist es auffallend, dass Hume in seinem später geschriebenen Inquiry, in dem er wünscht, „dass in Zukunft die folgenden Aufsätze allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen"[18]), gar keine Notiz von seinem im Treatise wie gegen die Geometrie, so auch gegen die Algebra und Arithmetik geäusserten Bedenken nimmt. Wollen wir nun seinem Wunsche Folge leisten und seine philosophischen Ansichten nur nach seinem Inquiry beurteilen, so hat Windelband teilweise Recht, dass inbezug auf die Mathematik Hume auf dem Standpunkte des Rationalismus stehe. Allein, wenn wir die beiden Werke Humes miteinander vergleichen, so müssen wir mit dem Urteile von Friedrich Jodl[19]) übereinstimmen, dass der Inquiry nur die ergänzende Grundlage für den Treatise bildet, und „dass man, da der spätere Hume bloss andeute, was sich gerade so, wie er es andeutet, in der früheren Schrift ausgeführt findet, nicht umhin könne, in vielen Partien zurück zu gehen; nicht insofern sie eine andere ist, als die spätere, sondern insofern sie ein Schlüssel ist zum vollen Verständnis dieser Letztern. . . . . Die Philosophie Humes als Ganzes (haben wir) in beiden Werken zu suchen".[20]) Dadurch, dass Hume im Inquiry eine

---

[16]) Lipps, Tr. I. Anm. 255, vgl. Ulrici, Das Grundprinzip der Philosophie, Leipzig 1845, I. Teil, S. 173.

[17]) a. a. O., S. 673.

[18]) Vorbemerkung zum Inquiry.

[19]) a. a. O. p. 19/20.

[20]) vgl. Ed. Pfleiderer, a. a. O. S. 99.

im Treatise geäusserte Ansicht weggelassen, ist noch nicht bewiesen, dass er diese nicht mehr aufrecht halten wollte. Bekanntlich hat Hume im Treatise sowohl den Kausalitäts- wie den Substanzbegriff scharf kritisiert. Im Inquiry hat er die Kritik des letzteren weggelassen, was aber durchaus nicht sagen will, dass er sein Bedenken gegen den Substanzbegriff gänzlich hat fallen lassen.

7. Abschnitt.

Das Irrationelle in Humes Auffassung der Begriffe des Denkvermögens.

Am deutlichsten zeigt sich Humes Irrationalismus in seiner Auffassung der Vernunft als eines Instinkts. Hume sagt:[1]) „In der Tat ist, wenn wir die Sache recht betrachten, auch die Vernunft gar nichts als ein wunderbarer und unfassbarer Instinkt unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiter leitet und diese Vorstellung mit bestimmten Eigenschaften ausstattet, entsprechend der jedesmaligen Stellung und Beziehung derselben zueinander. Freilich entsteht dieser Instinkt aus früherer Beobachtung und Erfahrung. Aber ist die Hervorbringung solcher Wirkungen durch Erfahrung und Beobachtung im letzten Grunde verständlicher als ihre unmittelbare Hervorbringung durch die Natur? Was die Gewohnheit kann, das kann sicherlich auch die Natur. Die Gewohnheit ist ja eben gar nichts als einer der wirkenden Faktoren der Natur; sie schöpft ihre ganze Macht aus dieser Quelle".

Das ganze Denkvermögen beruht nach Hume auf einem Instinkte.[2]) Sowohl die Vernunft wie auch den Instinkt fasst er als Naturkräfte auf, deren innere Einrichtung und Struktur uns unbekannt sind. Hume[3]) sagt: „Die Worte Zeugung, Vernunft, bezeichnen bloss gewisse Kräfte und Energien in der Natur, deren Wirkungen bekannt sind, aber deren Wesen unbegreiflich

[1]) Tr. I. p. 471 (240).
[2]) I. p. 47 (69). vgl. oben S. 30.
[3]) Dial. conc. nat. Relig., p. 422 (81).

ist, und das eine dieser Prinzipien hat kein Vorrecht vor dem andern, zum Massstab der ganzen Welt gemacht zu werden. . . . . Vernunft ist in ihrer innern Einrichtung und Struktur in Wahrheit uns ebensowenig bekannt, als Instinkt oder Wachstum".

Es ist sehr typisch für den Irrationalisten, die Vernunft als eine Naturkraft, Energie, zu bezeichnen und sie gleich dem Instinkte zu setzen. Die Vernunft selber ist also irrational verstanden. Wir haben oben[4]) bereits nachgewiesen, dass nach Hume selbst beim Schliessen, in welchem nach dem Rationalismus die Vernunft hauptsächlich sich manifestiert, der Geist nicht aktiv tätig ist, sondern sich von Gefühlen leiten lässt.[5])

Stärker als die Vernunft ist bei Hume die Einbildungskraft, die er[6]) von der Erinnerung unterscheidet. „Nichts ist so frei", meint er,[7]) „wie die menschliche Einbildungskraft . . . . , sie hat die unbeschränkte Macht, diese Vorstellungen zu all den mannigfaltigen Gebilden, die sie dichtet und schaut, zu mischen, zusammenzusetzen, zu trennen und zu teilen etc."

Anderseits aber ist auch nichts so gefährlich wie die Einbildungskraft. Nichts, meint Hume,[8]) habe die Philosophen mehr in Irrtümer gestürzt, als der Flug der Einbildungskraft. „Menschen mit starker Phantasie", sagt er[9]) „können mit den Engeln verglichen werden, von welchen die Schrift sagt, dass sie die Augen mit den Flügeln bedecken".

Dieser Gefahr können wir nicht aus dem Wege gehen; wir finden sonst keinen Zufluchtsort. „Wenn nun aber", sagt er weiter,[10]) „die Betrachtung der Irrtümer, die die Einbildungskraft veranlasst, uns den Entschluss fassen lässt, die beliebigen, alltäglichen Eingebungen der Einbildungskraft abzuweisen und

---

[4]) S. 12 u. a. m. O.

[5]) vgl. Tr. I. p. 475 (246), I. p. 41 (60/61), vgl. W. Brede, a. a. O. S. 23 u. E. A. Cook, a. a. O. S. 18 u. 20.

[6]) Tr. I. p. 317 (18) ff., vgl. p. 385 (113/14) ff.

[7]) I. p. 40 (60), vgl. I. p. 14 (19).

[8]) Tr. I. p. 547 (345).

[9]) ibid.

[10]) ibid.

es lieber mit dem Verstande, d. h. mit den Wirkungen der Einbildungskraft von allgemeiner und erprobter Geltung zu halten, so drohen neue Gefahren. Eben dieser Entschluss führt, wenn er konsequent durchgeführt wird, zu den schlimmsten Folgen. Ich habe bereits gezeigt, dass der Verstand, wenn er für sich allein und nach seinen allgemeinen Prinzipien tätig ist, sich gegen sich selbst wendet, und jede Gewissheit zerstört, in der Philosophie wie im gewöhnlichen Leben".

Dieses eben angeführte Zitat charakterisiert deutlich unsern Philosophen als einen Antirationalisten. Auch sehen wir hier, wie der Irrationalismus direkt zum Skeptizismus führt. Die Einbildungskraft ist „gefährlich", der Verstand ist „unsicher". Beide sind nicht fehlerfrei. Und trotzdem zieht Hume die „gefährliche" Einbildungskraft, das Irrationale, dem „unsichern" Verstande, dem Rationalen, vor. Dem Verstande vertraut Hume nicht, weil er „sich gegen sich selbst wendet und jede Gewissheit zerstört". Der Einbildungskraft sollen wir eigentlich auch nicht vertrauen. Allein es bleibt für den Irrationalisten kein anderer Ausweg übrig als sich dieser „gefährlichen" Macht auszuliefern und sie sogar höher zu stellen als den Verstand. Ganz besonders bevorzugt er die Einbildungskraft, indem er ihr, dieser „Urheberin zahlloser Irrtümer", richterliche Gewalt zuschreibt. Die Einbildungskraft, sagt Hume,[11]) ist die letzte Richterin in allen philosophischen Fragen. Auf ihr „beruht alle Erkenntnis, die uns das Gedächtnis, die Sinne und der Verstand ermitteln".[12])

Gelegentlich aber identifiziert Hume die Einbildungskraft mit Verstand. „Die Einbildungskraft oder der Verstand", sagt er,[13]) „man nenne es wie man wolle". „The imagination or understanding, call it which You please etc". Das rührt vielleicht daher, dass Hume in seinem Kampfe gegen den Rationalismus jedes rationale Element zum Irrationalen degradieren möchte. So hat er Vernunft für einen Instinkt erklärt[14])

---

[11]) Tr. I. p. 510 (295).

[12]) Tr. I. p. 545 (343).

[13]) Tr. II, p. 216 (179), Essays, Vol. II, a Dissertation on the Passions, p. 140 (Vier Dissertationen, S. 159).

[14]) vgl. oben S. 49.

und so will er den Verstand mit der Einbildungskraft identifizieren. Immerhin liegt hier eine Unklarheit vor. Denn in der Identifizierung des Verstandes mit der Einbildungskraft, kann man bei Hume, der, wie wir schon erwähnt haben, letztere höher schätzt als ersteren, durchaus keine Degradation für den Verstand erblicken.

Allein, es scheint uns, dass man gerade in der Identifizierung der Begriffe unseren Philosophen, der sonst wegen seiner klaren Ausdrucksweise so sehr gerühmt wird,[15]) nicht beim Worte nehmen darf. Denn auch Glaube scheint er mit Einbildungskraft identifizieren zu wollen. Beide erklärt er als Basis unserer Erkenntnis.[16]) Mit Recht sagt Lipps[17]), Hume sei bei der Frage nach dem Wesen des Glaubens aus dem Ringen um völlige Klarheit nie ganz herausgekommen.[18]) Wir sehen also, dass wir bei unserm sonst so konsequent und streng logisch denkenden Philosophen zuweilen eine Klarheit in den von ihm gefassten Begriffen vermissen müssen.

Abgesehen aber von dieser Unklarheit tritt auch hierin Humes Irrationalismus deutlich hervor, dass er auch den Glauben, das Irrationale, höher schätzt als den Verstand und erstern, wie wir erwähnt haben, zur Basis der Erkenntnis macht. Dass der Glaube nur ein Irrationales ist, betont Hume besonders im Inquiry,[19]) wo er sich etwas deutlicher über diesen Begriff äussert. Glauben, sagt er,[20]) ist viel mehr eigentlicher Akt des fühlenden als des denkenden Teiles unserer Natur.[21]) Beide, Glauben wie Gefühl, bemerkt treffend J. Goldstein,[22]) bedeuten zwar für Hume eine Art verworrener Erkenntnis, sind aber für ihn durchaus alogisch und gehören der Sphäre des Instinktes an.[23])

---

[15]) Kant, Prolegomena.

[16]) vgl. Tr. I. p. 387/88 (115/16), p. 397 (131) Schluss der Fussnote p. 396 (129), p. 428 (178) u. p. 448 (208).

[17]) Tr. I. p. S. 356, Anm. 334.

[18]) vgl. R. Richter, a. a. O., Bd. II, S. 509 ff.

[19]) p. 41 (61) ff.

[20]) ibid.

[21]) vgl. Tr. I. p. 475 (246).

[22]) a. a. O. S. 55.

[23]) s. unten S. 88.

Unser ganzes Denkvermögen führt Hume letzten Grundes auf ein Gefühl zurück. Ja sogar unser ganzes Philosophieren geht nach ihm nur auf ein F ü h l e n zurück. „Nicht allein in Poesie und Musik", sagt er,[24]) „müssen wir unserm Geschmack und unserm Gefühl folgen, sondern auch in der Philosophie. Wenn ich von irgend einem Satze überzeugt bin, so heisst dies nur, dass eine Vorstellung stärker auf mich einwirkt. Wenn ich einer Beweisführung den Vorzug vor einer andern gebe, so besteht, was ich tue, einzig darin, dass ich aus meinem Gefühl entnehme, welche Beweisführung in der Wirkung auf meinen Geist der andern überlegen ist".

In der ganzen Erkenntnistheorie wird also die Vernunft durchaus zurückgedrängt und an ihre Stelle das Irrationale, namentlich die Macht der Gewohnheit gerückt. Diese ist es allein, meint Hume,[25]) welche unsere Erfahrung uns nutzbringend gestaltet. „Ohne den Einfluss der Gewohnheit", sagt er,[26]) „bleiben wir gänzlich in Unwissenheit über jede Tatsache, die über das unmittelbar dem Gedächtnis und den Sinnen Gegenwärtige hinausreicht. Wir würden niemals die Mittel den Zwecken anzupassen wissen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Erzeugung irgend einer Wirkung anzuwenden verstehen. Es wäre auf einmal mit allem Handeln und mit dem besten Teil geistiger Arbeit vorüber".

---

[24]) Tr. I. p. 403/4 (141).
[25]) I. p. 39 (57).
[26]) ibid.

2. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Moralphilosophie.

1. Abschnitt.

Hume als Gegner der „rationalistischen Moralschule".

„Nachdem Hume die Vernunft auf theoretischem Felde zu Gunsten der Gewohnheit und des Instinktes in ihren Rechten geschmälert", meint Falckenberg,[1]) „depossediert er sie auch auf praktischem Gebiete". Hume wendet hier seine Spitze hauptsächlich gegen die rationalistische oder intellektualistische Moralschule[2]).

Hume kämpft gegen die Theorie von Clarke und Wollaston, welche den Wert der moralischen Handlungen durch ihre theoretische Richtigkeit hatten bestimmen wollen, und zeigt, dass die Moralphilosophie nur von der Tatsache des moralischen Gefühls ausgehen könne, auf dessen Bedeutung Hutcheson hingewiesen hatte. „Aber er will nicht wie dieser," bemerkt Windelband[3]) „das moralische Gefühl für ein besonderes, ursprünglich in sich bestimmtes Vermögen halten, sondern vielmehr auch hier die Prinzipien der Assozationspsychologie anwenden und nur dasjenige Verhalten ausfindig machen, welches überall gleichmässig bei verschiedenen einzelnen Veranlassungen das Wesen der sittlichen Gefühle und Beurteilungen aus-

---

[1]) a. a. O. S. 215.

[2]) Vgl. G. v. Gizycki, Die Ethik David Humes, 1878, S. 143, u. Goldstein, a. a. O. S. 38.

[3]) a. a. O., S. 353.

macht.“ Während Clarke und Wollaston in Rücksicht auf den Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung das objektive Moment der vernunftmässigen Angemessenheit des Subjekts zu den Dingen an die Spitze stellen,[4]) betont Hume das subjektive Moment des Gefühls. In der früheren englischen Moralphilosophie überwog der Rationalismus. So sagt Cudworth, dass das sittliche Urteil nicht aus der Erfahrung, nicht durch Uebereinkunft entstanden sei, sondern aus der Vernunft. Die sittlichen Begriffe sind notwendige Prinzipien der Vernunft, der göttlichen sowohl als der menschlichen; sie werden ebenso als wahr erkannt, wie die geometrischen Wahrheiten.[5]) Ebenso beruht nach Clarke die ursprüngliche Verpflichtung zum moralischen Handeln und Urteilen auf der ewigen Vernunft der Dinge, nach welcher Gott sich selber ein Gesetz gemacht hat, die Welt zu regieren. Die Menschen sind verpflichtet zu handeln nach dem Mass der Erkenntnis, welches sie vom Guten und Bösen haben.[6])

Aehnlich sagt Wollaston, das echte Glück jedes Wesens muss etwas sein, was der Bestimmung der Vernunft entspricht.[7]) Clarke und Wollaston besonders vertreten so das objektive Prinzip in der Moral. Hume hingegen vertritt in ihr das subjektive Prinzip. Ausdrücklich betont er im Inquiry,[8]) „dass die Moral nicht in der abstrakten Natur der Dinge liegt, sondern abhängig ist von dem Gefühle oder geistigen Geschmack jedes besondern Wesens, ebenso wie die Unterscheidungen von Süss und Bitter, Heiss und Kalt aus dem besondern Empfinden jedes Sinnes oder Organs entspringen. Moralische Auffassungen dürfen deshalb nicht mit den Verstandestätigkeiten, sondern mit den Geschmacksäusserungen oder den Gefühlen in eine Klasse gesetzt werden“. Ferner: „Moral ist eine Empfindungsäusserung unserer Sinne,

---

[4]) Vgl. F. Vorländer, Gesch. d. phil. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen, Marburg 1855, S. 381.

[5]) Vgl. ibid. S. 377.

[6]) Vgl. ibid. S. 383.

[7]) Vgl. ibid. S. 385/86.

[8]) p. 10 (13), Anm.

wie Süss und Bitter, Heiss und Kalt, und keine Verstandestätigkeit".[9])

Man könnte geradezu sagen, Hume kennt eine Art Physiologie der Moral.[10])

2. Abschnitt.

Das Irrationale in Humes Auffassung vom Wesen der Moral.

Schon am Anfang seiner Untersuchung über die Moral stellt Hume die grundlegende Frage auf, ob Moral Sache der Vernunft oder des Gefühls sei.[1]) Seine Antwort charakterisiert den Irrationalisten. Im vorhergehenden Abschnitte schon haben wir betont, dass Hume das subjektive Prinzip in der Moral vertritt. Moral ist nach ihm Sache des Gefühls oder des Affekts. Hume meint sogar,[2]) dass „die Sittlichkeit allen den Wandlungen unterliegen muss, die dem Affekt eigentümlich sind." Dies folgert er aus seiner Annahme,[3]) dass „keine Handlung sittlich gut oder schlecht sein kann, ohne dass wir durch einen natürlichen Affekt oder ein natürliches Motiv zu derselben getrieben oder von ihr zurückgehalten werden". Offenbar, so meint nun Hume, muss die Sittlichkeit einem Affekte ähnlich sein. Affekte sind nicht Sache der Vernunft, folglich ist auch die Sittlichkeit nicht Sache der Vernunft. Und in der Tat, glaubt er,[4]) bestehe der Wert unserer Handlung nicht in ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft und der Unwert unserer Handlung nicht darin, dass sie der Vernunft widerspricht. An und für sich gibt es kein Wertvolles oder Verächtliches, Schönes oder Hässliches. Die Bildung dieser Begriffe ist auf die besondere Konstitution des menschlichen Organismus, seine Gefühle und Neigungen, zurückzuführen. Der Unterschied des

---

[9]) Vgl. Tr. II, p. 82 (12), p. 85 (15) u. a. m. O.

[10]) Vgl. ibid. p. 159 (108).

[1]) Tr. II, p. 234 (196) ff., Principles of Morals, p. 170 (2) u. p. 265 (132) ff.

[2]) ibid. p. 298 (281).

[3]) ibid.

[4]) ibid. p. 236 (199).

Sittlichen und Unsittlichen liegt in den Leidenschaften, im Gefühle der Lust und Unlust und nicht in der Vernunft. „Handlungen", sagt Hume,[5]) „können lobenswert oder tadelnswert, nicht aber vernünftig oder unvernünftig sein." Eine Handlung, sagt er ferner,[6]) wird lobenswert oder tadelnswert empfunden, aber nicht durch den Verstand als solche erkannt.

Ein Gefühl von Lust und Unlust ist es also, welches nach Hume den Grund und den Wert unserer Handlungen bildet. Es allein bestimmt, was sittlich und unsittlich ist. Folgende Zitate aus Humes Werken mögen dies noch bestätigen. Ein Gefühl und nicht die Vernunft ist es, das den Willen für eine Handlung bestimmt; denn, sagt er,[7]) „es scheint klar zu sein, dass die Vernunft von den Endzwecken der menschlichen Handlungen nie und in keinem Falle Rechenschaft geben kann, sondern, dass dieselben gänzlich den Gefühlen und Neigungen der Menschen anheim gegeben sind, ohne irgendwie von den intellektuellen Kräften abzuhängen. Man frage einen Menschen, warum er Leibesübungen macht, und er wird antworten, weil er seine Gesundheit zu erhalten wünsche. Wenn man ihn dann fragt, warum er Gesundheit wünsche, wird er sofort antworten, weil Krankheit schmerzhaft ist. Treibt man die Nachforschungen weiter und verlange man einen Grund dafür, warum er denn den Schmerz hasse, so ist es ihm unmöglich, einen anzugeben Dies ist ein letzter Zweck und wird nie auf einen andern zurückgeführt". Ferner:[8]) „dem menschlichen Geiste ist das Gefühl der Lust und Unlust eingepflanzt, und dies Gefühl bildet die hauptsächlichste Triebfeder und den hauptsächlichsten bewegenden Faktor bei allen unsern Handlungen."[9])

Wie die Ursache, so liegt auch die Beurteilung unserer Handlung in einem Gefühle. Der Impuls unserer Handlung,

---

[5]) ibid.

[6]) ibid. p. 244 (210).

[7]) Principles of Morals, p. 264/65 (131).

[8]) Tr. I. p. 417 (162).

[9]) Vgl. Tr. II p. 245 (211), p. 246 (212) ff., p. 298 (281), p. 334 (327) u. 348/49 (344/45).

meint Hume,[10]) ist ein Affekt, die Billigung oder Missbilligung unserer Handlung, was wir sittlich oder unsittlich nennen, basiert auf dem Gefühle der Lust oder Unlust. „Die Moralität", sagt er,[11]) „wird durch das Gefühl bestimmt". „Sicherlich", sagt er ferner,[12]) „unterscheidet unser Gefühl und nicht unsere Vernunft zwischen sittlich Gut und sittlich Böse". Tugend und Laster sind für das Gefühl sehr leicht voneinander zu unterscheiden. „Das eigentliche Wesen der Tugend", sagt Hume,[13]) „besteht in der Erzeugung von Lust, das des Lasters in der Erzeugung von Unlust". Nach diesen empfundenen Leidenschaften wird das Urteil gefällt.

Der Geist befindet sich also stets im Banne dieses Gefühls und kann von seinen Fesseln sich niemals befreien.[14]) Die Vernunft wird in der Moral ganz zurückgedrängt. Hume ist also auch hier Irrationalist.

3. Abschnitt.

Die im uninteressierten Zuschauer liegenden allgemeinen Bedingungen für die Billigung oder Missbilligung einer sittlichen Handlung.

Hume erörtert näher die im uninteressierten Zuschauer liegenden allgemeinen Bedingungen für die Billigung oder Missbilligung einer sittlichen Handlung.

Die im Handelnden selbst für die Billigung seiner Tat liegenden Bedingungen sind nach ihm, wie wir bereits im vorigen Abschnitte gezeigt haben, nicht in der Vernunft, sondern in dem Gefühle zu suchen. Die kühle Vernunft urteilt nur über wahr und falsch, aber nicht über sittlich gut und sittlich böse. Sie ist sonst ein untätiges Vermögen.[1]) Das Gefühl der Selbstliebe, die Rücksicht auf persönliches Interesse, das Motiv un-

---

[10]) ibid. p. 244 (210).
[11]) Principles of Morals, p. 261 (127).
[12]) Tr. II, p. 347 (343).
[13]) ibid. p. 93 (26).
[14]) Vgl. ibid. p. 159 (108) u. p. 175/76 (129).
[1]) Principles of Morals, p. 204 (48), vgl. unten S. 64.

seres Handelns, allein ist es, das die sittliche Billigung im handelnden Subjekt hervorruft.[2]) Was im Handelnden Lust hervorruft, hält er für Tugend, und was in ihm Unlust erweckt, nennt er Laster. Nach diesen empfundenen Affekten beurteilt das handelnde Subjekt seine Tätigkeit als eine moralische oder unmoralische Handlung.

Wie im Handelnden selbst, so sind es auch die im Zuschauer bei der Beobachtung einer Handlung entstandenen Gefühle der Lust und Unlust, welche in ihm das Urteil der Billigung oder Missbilligung dieser Handlung bilden. Wie kommt nun aber, fragt Hume, dieses Gefühl der Lust oder Unlust im Zuschauer zustande? Es ist vermittelt, meint er, durch die Phantasie, mit welcher wir uns in fremde Zustände versetzen, durch die Sympathie. „Die Hypothese", sagt er,[3]) „welche wir annehmen, ist einfach, sie behauptet, dass die Moralität durch das Gefühl bestimmt wird. Sie definiert als Tugend jede solche geistige Tätigkeit oder Beschaffenheit, welche in dem Zuschauer das angenehme Gefühl der Billigung erweckt, das Laster als das Gegenteil".

Es sind nach Hume zwei Gesichtspunkte, wonach der Zuschauer sein Urteil bildet. Entweder er versetzt sich in die Lage des Handelnden, des Besitzers einer bestimmten Eigenschaft, oder in die Lage der andern, denen die Handlung zuteil wird. Danach teilt Hume die Tugenden ein in individuelle, d. h. solche, welche dem Handelnden selbst Lust oder Unlust bereiten bezw. Nutzen oder Schaden bringen, und in soziale. Zu den erstern zählt Hume[4]) Fleiss, Ausdauer, Geduld, Tätigkeit, Wachsamkeit, Aufmerksamkeit, Beständigkeit, Mässigkeit, Einfachheit, Sparsamkeit, Entschlossenheit, wie auch[5]) Keuschheit und Schamhaftigkeit. Diese schätzen wir aus praktischen Gründen als Tugenden, weil sie ihren Besitzern nützlich oder angenehm sind. (Hume meint, Keuschheit und Schamhaftigkeit seien nur aus praktischen Grün-

---

[2]) ibid.
[3]) Principles of Morals, p. 261 (127).
[4]) Tr. II, p. 365 (364) ff.
[5]) ibid. p. 333 (326).

den als Tugenden anzusehen. Die Männer, so sagt er,[6]) sind verpflichtet, ihre Nachkommen zu ernähren, für sie zu sorgen, und da müssen sie die Garantie haben, dass die Kinder wirklich die ihrigen sind). Gerechtigkeit, Treue, Rechtschaffenheit, Menschlichkeit, Grossmut, Mildtätigkeit, Leutseligkeit und Barmherzigkeit[7]) sind soziale Tugenden; sie sind der Allgemeinheit nützlich oder angenehm. Die moralische Lust entsteht demzufolge nach Hume aus vier verschiedenen Quellen: Wir empfinden Lust bei der Vorstellung eines Charakters, der von Natur geschickt ist, Andern oder der Person selbst, die ihn besitzt, nützlich zu sein und der für Andere oder die Person selbst angenehm ist.[8])

Hume unterscheidet ferner unter den Tugenden die natürlichen, in welchen das Gute Gegenstand einer natürlichen Leidenschaft ist, und die künstlichen, wie Gerechtigkeit und Treue, welche nicht aus der Sympathie mit dem allgemeinen Wohl erklärt werden können, da eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit, für sich betrachtet, dem allgemeinen Wohl entgegen sein kann.[9]) Gerechtigkeit und Treue sind nicht aus einer natürlichen Leidenschaft, einem Instinkte der Menschenliebe abzuleiten. Sie scheinen also nach Hume ein Werk der Ueberlegung zu sein.[10]) Man könnte nun leicht glauben, dass er hier dem Rationalismus eine Konzession macht. Allein die „Ueberlegung" beruht nach ihm letzten Grundes auch nur auf einem Gefühle der Eigenliebe. Hume meint:[11]) Der Mensch ist ein Wesen der Gesellschaft. Die Einsamkeit ist für ihn die furchtbarste Strafe. Durch lange Uebung und Gewohnheit machen wir das Wohl der Gesellschaft zu einem Gegenstande unserer Gefühle und stellen die Regel auf: Diejenigen Handlungen und Gesinnungen werden als gerecht angesehen, welche das Wohl der Gesellschaft fördern. Zur Aufstellung dieser Regel

---

[6]) ibid. Schluss des 2. Teiles des 3. Buches.

[7]) Vgl. Principles of Morals, p. 28 (81) 216—18 (65—68) u. Tr. II, p. 148 (94) ff.

[8]) Vgl. F. Vorländer, a. a. O., S. 475.

[9]) Vgl. ibid. S. 478 u. 484.

[10]) Vgl. Falckenberg, a. a. O. S. 216.

[11]) Tr. II u. Principles of Morals a. m. O.

kam der Mensch nicht durch reine Ueberlegung, durch apriorisches Denken, sondern, wie Hume sagt,[12]) „die gegenseitigen Reibungen in der Gesellschaft und die Gegensätze der Interessen und der Selbstliebe haben die Menschheit genötigt, die Gesetze der Gerechtigkeit aufzustellen, um die Vorteile gegenseitigen Beistandes und Schutzes zu erhalten. —“

Erst im Laufe der Zeit hat durch die Macht der Gewohnheit, dieses beherrschende Prinzip des Lebens, das Gefühl der Gerechtigkeit sich in uns ausgebildet.[13]) Wir müssen uns an das Recht gewöhnen. Das ist nach Hume die einzige und höchste Regel des praktischen Lebens.[14]) Nicht nur der Laie, sondern auch der gebildete Jurist, meint er,[15]) urteilt nach dem Gefühle. Der von dem Richter dem einen vor dem andern Verteidiger gegebene Vorzug „ist oft mehr auf Gefühl und Einbildung als auf ein triftiges Argument gegründet“.[16])

Also auch hier sehen wir bei Hume das Irrationale hervortreten; denn nicht die Vernunft hat den Begriff der Gerechtigkeit geschaffen, sondern das Gefühl der Eigenliebe, der öffentliche Nutzen und die Macht der Gewohnheit. Alles ist auf das Nutzbringende berechnet. Was jedoch nützlich ist, hängt jedesmal von den besondern Bedingungen des geselligen Zusammenlebens ab. Deshalb gibt es auch kein abstraktes und in allen Fällen a priori gültiges Recht.[17]) Nach dem Irrationalisten, für den auch die Gerechtigkeit irrational ist, kann es auch dergleichen nicht geben; denn nur das Rationale bleibt sich ewig gleich, das Irrationale ist variabel. Die Gerechtigkeit beruht nach Hume, wie schon erwähnt, auf einem Gefühle, und die Gefühle wechseln.

Wie wir am Anfange dieses Abschnittes gesagt haben, beurteilt der Zuschauer eine Handlung oder eine Eigenschaft, indem er mit dem Handelnden oder mit demjenigen, dem die betreffende Handlung zuteil wird, mitempfindet oder mit-

---

[12]) Principles of Morals, p. 239 (96), vgl. ibid. p. 275 (146).
[13]) ibid., vgl. Tr. II p. 91 (24).
[14]) Vgl. ibid. p. 332/33 (325) u. Jodl, a. a. O. S. 140.
[15]) Principles of Morals, p. 276 (148).
[16]) ibid.
[17]) Windelband, a. a. O. S. 356, vgl. Tr. II, p. 373 (374).

fühlt. Was im Zuschauer Lust erweckt, bestimmt er als Tugend, und was in ihm Unlust hervorruft, nennt er Laster. Selbst der Mord wird nach Hume, wie folgendes Zitat aus seinen Schriften[18]) besagt, das seine irrationale Auffassung der Moral noch besonders charakterisiert, nur deshalb als Laster angesehen, weil er im Zuschauer ein unangenehmes Gefühl wachruft. „Es kann keine Schwierigkeit haben", sagt er, „zu beweisen, dass Laster und Tugend keine Tatsachen sind, deren Dasein wir durch die Vernunft erkennen können. Ich denke etwa an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob ihr das tatsächliche oder realiter Existierende finden könnt, was ihr L a s t e r nennt. Wie Ihr das Ding auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentschliessungen und Gedanken. Ausserdem enthält der Fall nichts Tatsächliches. Das „Laster" entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegensland betrachtet. Ihr könnt es nie finden, wofern Ihr nicht Euer Augenmerk auf Euer eigenes Innere richtet, und dort ein Gefühl von Missbilligung entdeckt, das in Euch angesichts dieser Handlung entsteht. Auch dies ist gewiss eine Tatsache, aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft. Sie liegt in Euch selbst, nicht in dem Gegenstand. Erklärt Ihr eine Handlung oder einen Charakter für lasterhaft, so meint Ihr damit nichts anderes, als dass Ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur ein unmittelbares Bewusstsein oder Gefühl des Tadels bei der Betrachtung dieser Handlung oder dieses Charakters habt. Laster und Tugend können insofern mit Tönen, Farben, Wärme und Kälte verglichen werden. Diese sind ja nach der neuen Philosophie keine Eigenschaften der Gegenstände, sondern Perzeptionen des Geistes".

Nicht durch reines Denken versetzt sich der Urteilende in die Lage des Handelnden oder des Behandelten, sondern er wird von den gleichen Gefühlen derselben mitergriffen. Die Billigung sittlicher Eigenschaften im Zuschauer entspringt also nicht der Vernunft oder einer Vergleichung von Vorstellungen, sondern geht einzig und allein hervor aus dem sittlichen Geschmack, aus gewissen Gefühlen der Lust und Unlust, welche

[18]) Tr. II p. 245 (210/11).

im urteilenden Zuschauer bei der Betrachtung und Erwägung bestimmter Handlungen, Eigenschaften und Charaktere entstehen.[19])

Der Zuschauer glaubt ganz uninteressiert zu sein. Die Freude, welche er beim Anblick des Glückes anderer empfindet, meint er, beruhe lediglich auf Sympathie. In Wirklichkeit aber ist er mitinteressiert. Denn er wird beim Anblick des Glückes, Erfolges und Wohlstandes anderer hingerissen und fühlt sofort Gefallen und Achtung. „Die Vorstellungen von Glück, Freude, Erfolg und Wohlstand", sagt Hume,[20]) „sind mit allen Eigenschaften ihres Charakters verknüpft und verbreiten in unserer Seele ein angenehmes Gefühl der Sympathie und Menschenliebe".

Diese Sympathiegefühle beruhen auf Eigenliebe. Der Zuschauer ist eigennützig. Er urteilt darnach, was ihm Nutzen oder Schaden bringt. Wir schätzen das als Tugend, was Nutzen bringt, und das als Laster, was Schaden bringt. Wir urteilen also aus Eigenliebe, wie wir aus Eigenliebe handeln. In jedem Wohlwollen ist der Mensch selbstsüchtig.[21]) „Die Einbildungskraft", sagt Hume,[22]) „ein Uebermass des Gefühls, bringt uns auf den Glauben, dass wir an den Interessen anderer Anteil nehmen und von allen selbstsüchtigen Erwägungen frei seien. Aber im Grunde hat der hochherzige Patriot und der filzige Knauser, der tapferste Held und der verworfenste Feigling bei jeder Handlung die gleiche Rücksicht auf das eigene Glück und Wohl".

Der Zuschauer glaubt allerdings, die Handlungen ganz objektiv zu beurteilen. Wie aber diese Täuschung im Zuschauer zustande kommt, erklärt Hume auf folgende Weise: „Ich glaube", sagt er,[23]) „es darf ruhig als allgemeine Regel dargestellt werden, dass kein Objekt sich den Sinnen darbietet, und kein Bild von der Einbildungskraft geformt wird, ohne eine dasselbe begleitende Gefühlserregung und Bewegung der Le-

---

[19]) vgl. Tr. II, p. 340 (334) u. p. 347 (343).
[20]) Principles of Morals p. 218/19 (68).
[21]) I. p. 10/11 (13) Anm. u. Principles of Morals, p. 266 (133).
[22]) ibid. p. 267 (134).
[23]) Tr. II, p. 159 (108).

bensgeister, die der jedesmaligen Eigenart des Objektes oder Bildes entspricht. Die Gewohnheit macht, dass wir uns dieser Empfindung nicht bewusst werden, sondern sie mit dem Objekt oder der Vorstellung zusammenfliessen lassen. Doch wird es der sorgfältigen und genauen Betrachtung leicht gelingen, sie abzusondern und zu unterscheiden".[24]) (Diese „physiologische" Erklärung gibt Hume sowohl inbezug auf Ausdehnung und Anzahl[25]), wie auch inbezug auf Tugend und Laster)[26]).

4. Abschnitt.

Die Vernunft eine Sklavin der Leidenschaft.

a) Die Tätigkeit der Vernunft bei der moralischen Handlung.

In den vorigen Abschnitten dieses Kapitels haben wir dargetan, dass nach Hume alle unsere Tugenden auf Gefühle und nicht auf Ueberlegungen der Vernunft zurückzuführen sind. Moral ist Geschmacksache. Es fragt sich nun, wie wirkt die Vernunft bei der moralischen Handlung mit? Hume[1]) meint: „die verschiedenen Gebiete und Funktionen der Vernunft und des Geschmacks sind leicht zu bestimmen. Die erstere bringt die Erkenntnis des Wahren und Falschen, der letztere gibt das Gefühl des Schönen und Hässlichen, des Lasters und der Tugend. Die eine legt die Gegenstände dar, wie sie sich tatsächlich in der Natur vorfinden, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen; der andere hat ein produktives Vermögen, indem er alle Gegenstände der Natur mit den von dem innern Gefühl erborgten Farben entweder vergoldet oder befleckt, bringt er gleichsam eine neue Schöpfung hervor. Die Vernunft, da sie kalt und gleichgültig ist, ist kein Motiv zum Handeln und leitet blos die von der Begierde oder Neigung erhaltenen Impulse, indem sie uns die Mittel zur Erreichung des Glücks und Vermeidung des Unglücks zeigt. Der Geschmack, da er Lust oder Schmerz bringt und dadurch Glück oder Elend schafft, wird

---

[24]) Vgl. ibid. p. 175/76 (129).
[25]) ibid.
[26]) ibid. p. 246 (212).
[1]) Principles of Morals, p. 265 (132).

ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb oder Impuls zum Begehren oder Wollen etc.“[2])

Die Vernunft belehrt uns also nur darüber, was nützlich und was schädlich sei, doch die letzte Entscheidung fällt das Gefühl.[3]) Die Vernunft ist machtlos; sie kann niemals den Affekt bekämpfen.[4]) „Wir drücken uns“, sagt Hume,[5]) „nicht genau und philosophisch aus, wenn wir von einem Kampfe zwischen Affekt und Vernunft reden. Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen“. Dieser Satz ist für seinen Irrationalismus sehr charakteristisch. Hume hat also der Vernunft, die er zur „Sklavin der Leidenschaft“ degradiert, nur die Auswahl der Mittel, den wirklichen Bestimmungsgrund des Handelns aber dem Trieb- und Gefühlsleben des Menschen überlassen.[6])

b) Der Mechanismus in der Moral.

Was also die Vernunft, die „Sklavin der Leidenschaft“, hier leistet, ist sehr wenig; denn schliesslich vollzieht sich doch nicht die Handlung nach dem Plane der Vernunft, sondern nach der von den Affekten geschaffenen Notwendigkeit. Wer die Affekte, welche einen Menschen in einem gewissen Zeitabschnitte beherrschen, kennt, kann auch die aus diesen Affekten entstehenden Handlungen im Voraus berechnen. „Bei der Erzeugung und dem Wachstum der Affekte“, sagt Hume,[7]) „findet ein regelmässiges Triebwerk statt, das einer ebenso genauen Untersuchung fähig ist, als die Gesetze der Bewegung, der Optik, der Hydrostatik oder eines andern Teils der natürlichen Weisheit“.

Hume fasst also, wie Gizycki[8]) richtig bemerkt, die menschlichen Gemütserregungen und Leidenschaften unbefangen

---

[2]) Vgl. ibid. p. 260 (125) u. Tr. II, p. 236 (198) u. Essays, Vol. II p. 161/62 (Vier Dissertationen, S. 206).

[3]) Windelband, a. a. O., S. 354.

[4]) Tr. II, p. 193 (151) ff.

[5]) ibid. p. 195 (153).

[6]) vgl. Goldstein, a. a. O. S. 38.

[7]) Essays, Vol. II, p. 166 (vier Dissertationen S. 216).

[8]) a. a. O. S. 35.

als Naturerscheinungen bezw. Naturmächte auf, deren Gesetze sich ebensogut erforschen lassen, wie die, welche das scheinbar regellose und schwer im Voraus zu bestimmende Spiel von Wind und Wetter beherrschen.[9]) Also auch hier, wie in der Erkenntnistheorie, herrscht der Mechanismus.[10]) Gizycki[11]) meint sogar, „dass der Assoziationsmechanismus in der Sphäre der Leidenschaften noch weit mehr zur Geltung kommt, als auf dem Gebiete der Verstandesoperationen".

c) Die sogenannte moralische „Vernunft" ein ruhiger Affekt.

Humes Kampf gegen den Rationalismus geht soweit, dass er das, was man allgemein in der Moral „Vernunft" nennt, als einen ruhigen Affekt ansieht. Er sagt uns deutlich, was die Vernunft leistet. Sie zeigt uns, wie schon erwähnt, die Mittel zur Erreichung des Glücks und Vermeidung des Unglücks. Was aber sonst die Menschen als Leistung der Vernunft ansehen, das ist in Wirklichkeit nur die Leistung eines „ruhigen Affektes", den die Leute irrtümlicher Weise „Vernunft" nennen. Hume[12]) sagt ausdrücklich: „Was man im gemeinen Verstande gewöhnlich Vernunft zu nennen pflegt und in moralischen Abhandlungen so sehr empfiehlt, ist nichts anderes als ein allgemeiner und ruhiger Affekt, der seinen Gegenstand in einem geräumigen und weiten Gesichtspunkt fasst und den Willen ohne merkliche Bewegung in Tätigkeit setzt. Ein Mensch, sagen wir, ist aus Vernunft fleissig in seinem Gewerbe; das ist aus einem ruhigen Verlangen nach Reichtum und Vermögen. Ein Mensch ist aus Vernunft der Gerechtigkeit zugetan, d. h. aus einer ruhigen Achtung für einen Charakter gegen sich und andere".

Hume bezeichnet hier die „Vernunft" als einen ruhigen Affekt, um einen scheinbaren Widerspruch zu vermeiden; denn im Treatise unterscheidet er genau zwischen dem Begriffe „Affekt" und „Vernunft" im gewöhnlichen Sprachgebrauch.

---

[9]) vgl. Jodl, a. a. O. S. 120/21.
[10]) vgl. Tr. II. p. 187 (143).
[11]) a. a. O. S. 41.
[12]) Essays, Vol. II, p. 161/62 (Vier Dissertationen S. 206/7).

Hier[13]) sagt er: „Was wir unter Affekt verstehen, ist eine heftige und verspürbare Gefühlserregung im Geiste, die entsteht, indem ein Gut oder Uebel, oder ein Gegenstand, welcher vermöge der ursprünglichen Beschaffenheit unserer Vermögen, geeignet ist, ein Verlangen zu erwecken, sich ihm darstellt. Unter Vernunft verstehen wir Gemütsbewegungen, die aber gleicher Art sind, wie die Affekte, die aber ruhiger wirken und keinen Aufruhr in der Gemütsverfassung hervorrufen. Diese Ruhe verleitet uns zu einem Irrtum über ihr Wesen, d. h. sie lässt uns dieselben als reine logische Leistungen (conclusions) unserer intellektuellen Vermögen erscheinen". „Affekt" und „Vernunft" sind somit nicht genau dasselbe, diese Begriffe drücken verschiedene Grade der Gefühlserregung aus. Insofern aber sind sie identisch, als beide eine Gemütsverfassung charakterisieren. Hume führt also jede moralische Leistung auf Affekte zurück und leugnet jede leitende Betätigung der Vernunft.

[13]) II, p. 214 (176).

3. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Aesthetik.

Auch in der Aesthetik kämpft Hume gegen die Rationalisten, welche, wie Kant[1]) sagt, „die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben“ versuchen. Die Aesthetik befasst sich nach Hume mit den Geschmacksurteilen; sie ist selbst Geschmackssache.[2]) „Ethik und Aesthetik („Morals and criticism“), sagt er,[3]) „sind nicht so sehr Gegenstände für den Verstand wie für den Geschmack und das Gefühl“. Die Aesthetik wird nach ihm, wie die Ethik, auf Gefühle von Lust und Unlust zurückgeführt. „Wenn wir“, sagt Hume,[4]) „alle Hypothesen betrachten, welche die Philosophie und der gesunde Menschenverstand ersannen, um den Unterschied zwischen Schönheit und Hässlichkeit zu erklären, so werden wir finden, dass sie alle darauf hinauskommen, die Schönheit sei eine Anordnung und Verbindung von Teilen, die vermöge einer ursprünglichen Beschaffenheit unserer Natur, oder vermöge der Gewohnheit, oder vermöge blosser Laune geeignet ist, unserer Seele Freude und Befriedigung zu gewähren. Dies ist der unterscheidende Charakter der Schönheit und hierin besteht der ganze Unterschied zwischen Schönheit und Hässlichkeit, in deren Natur es liegt, Unbehagen hervorzurufen“.

Und wie die Unterschiede im Ethischen, so werden nach Hume das Schöne und das Hässliche auf das Gefühl zurück-

---

[1]) Kant, Kr. d. r. V., Reclam, S. 49, Fussnote.

[2]) vgl. Tr. II, p. 95 (29) ff., Principles of Morals, p. 263 (129/30) u. a. m. O.

[3]) I. p. 135 (93).

[4]) Tr. II, p. 95 (29).

geführt und nach der Nützlichkeit und ihrem Gegenteil beurteilt.[5])

„In den Vernunftoperationen", sagt Hume,[6]) „wollen wir ja überhaupt die Sachen nur nehmen, wie sie sich, wie man annimmt, objektiv verhalten, ohne irgend etwas zu ihnen hinzuzufügen oder von ihnen abzuziehen". „Aber", sagt er weiter,[7]) „der Fall ist bei den Eigenschaften des Schönen und des Hässlichen, des Begehrens und des Hassenswerten nicht der nämliche, wie bei Wahrheit und Falschheit. Im ersten Falle begnügt der Geist sich nicht damit, seine Gegenstände zu betrachten, wie sie an sich selbst sind: er fühlt auch eine Empfindung der Lust oder Unlust, des Billigens oder Tadelns, in Folge jener Betrachtung; und dies Gefühl bestimmt ihn das Objekt schön oder hässlich, begehrenswert oder hassenswert zu nennen. Nun ist es offenbar, dass dieses Gefühl von der besondern Einrichtung oder Struktur des Geistes abhängen muss, welche es möglich macht, dass solche Objekte in dieser bestimmten Weise wirken, und welche eine Sympathie oder Uebereinstimmung zwischen dem Gefühl und dem Objekt hervorbringt. Verändere die Struktur des Geistes oder der innern Organe, und das Gefühl folgt nicht mehr, obgleich die Objekte dieselben bleiben. Da das Gefühl vom Objekt verschieden ist und aus dessen Wirkung auf die Organe des Geistes entsteht, so muss eine Veränderung der letztern auch die Wirkung verändern, und dasselbe Objekt kann nicht dieselbe Empfindung hervorrufen, wenn es sich einen völlig andersartigen Geist darstellt". Hume nimmt also das Schöne subjektiv.

„Ein Mathematiker", sagt er ferner,[8]) „. . . . mag jedes Wort im Vergil verstehen und eine deutliche Vorstellung von seinen Erzählungen haben, der Schönheit des Gedichtes aber dennoch nicht gewahr werden, weil die Schönheit, eigentlich zu reden, nicht im Gedichte liegt, sondern in der Empfindung

---

[5]) Tr. II, a. a. O., Principles of Morals, p. 226/27 (79).

[6]) Essays, Vol. I, Part. I, Essay XVIII, (The Sceptic) p. 217, vgl Gizycki a. a. O. S. 184.

[7]) ibid. p. 218.

[8]) ibid. p. 219.

oder im Geschmacke des Lesers. Und wenn jemand nicht eine derartige Zartheit des Geschmackes besitzt, welche diese Empfindung bedingt, so muss er unbekannt mit der Schönheit bleiben, wenn er auch das Wissen und den Verstand eines Engels hat."[9])

Die Aesthetik kann also nach Hume nur subjektivistisch sein. Wenn wir den Wert eines Objektes bestimmen wollen, so können wir diese Bestimmung nur subjektiv vollziehen. Der Wert eines Objektes kann nur nach der Leidenschaft, die es bei der Betrachtung desselben in uns hervorruft, bemessen werden. „Objekte", sagt er,[10]) „haben absolut keinen Wert an sich selbst: sie empfangen denselben allein von der Leidenschaft. Wenn diese stark und stetig und erfolgreich ist, so ist der Mensch glücklich etc."

Der Mensch empfindet also die Schönheit und Hässlichkeit; sie ist nach Hume kein Objekt des Denkens, sondern des Fühlens und Empfindens.

Humes subjektivistische Auffassung des Schönen mag noch folgendes Zitat bestätigen. „Die Schönheit", sagt er,[11]) „ist keine Eigenschaft in den Dingen selbst; sie ist bloss in der Seele vorhanden, welche diese Dinge betrachtet, und jede Seele stellt sich eine andere Schönheit vor. Ja, einer kann da Hässlichkeit finden, wo ein anderer Schönheit gewahr wird, und jedes Individuum muss mit seiner eigenen Empfindung zufrieden sein, ohne sich anzumassen, dass man die Empfindungen anderer verbessern wolle. Wer die wirkliche Schönheit, oder die wirkliche Hässlichkeit aufsuchen will, der unternimmt eine fruchtlose Arbeit, wie der, welcher die wirkliche Süssigkeit und Bitterkeit bestimmen wollte. Nach der Beschaffenheit der Organe kann eine und dieselbe Sache süss oder bitter sein, und mit Recht sagt das Sprichwort: „Ueber den Geschmack ist es unnütz zu disputieren."

---

[9]) vgl. Fussnote daselbst.
[10]) ibid.
[11]) Essays, Vol. I. p. 268/69 (Vier Dissertationen, S. 243).

4. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Staatstheorie.

Das Organ, mit dem die Aufklärung an die Beurteilung der gesellschaftlichen und politischen Zustände ihrer Zeit heranging, war die Vernunft. Für Hume aber ist die Vernunft, wie Goldstein[1]) sagt, etwas zu Prekäres, Unsicheres, Machtloses, als dass er ihr den Staat und seine Institutionen ausliefern könnte. Die Masse der Menschen, sagt Hume,[2]) wird durch Autorität und nicht durch Vernunft regiert.

Hume ist der ausgesprochenste Gegner der Vertragstheorie und setzt an Stelle des Vertrags die Gewohnheit und erklärt den Staat genau so wie die Erkenntnis; diese gründet sich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorsam.[3])

Der Staat gründet sich also nach ihm auf das Irrationale und nicht auf das Rationale. Nicht ein Vertrag hat die Menschheit zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verpflichtet und den Fürsten Autorität verliehen, sondern durch Gewalt wurden die Menschen zum Gehorsam gezwungen, und der gewohnte Gehorsam gab den Fürsten Autorität. Gewalt und Gewohnheit, beide irrational, sind die Grundpfeiler des Staates. Seine Entstehung ist nicht logisch, sondern psychologisch zu erklären. Unser Staatsvertrag, meint Hume, liegt im Naturtrieb des Menschen, in Gesellschaft zu leben. Die ältesten rohen Verbindungen der Menschen sind hauptsächlich durch dieses Prinzip zustande gekommen. „Umsonst fragt man uns", sagt er,[4]) „in welchen Archiven diese Urkunde unserer

---

[1]) a. a. O., S. 39.

[2]) Essays I, p. 480 (Politische Versuche, S. 311).

[3]) Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Schule, 3. Aufl. Heidelberg 1904, S. 511.

[4]) Essays I, p. 445 (Politische Versuche, S. 267).

Freiheit niedergelegt sei. Sie wurde nicht auf Pergament noch auf Blätter oder Rinden von Bäumen geschrieben. Sie ging allem Gebrauch von Schrift und allen andern Künsten des zivilisierten Lebens voran. Aber wir lesen sie deutlich in der Natur der Menschen und in der Gleichheit, oder in etwas der Gleichheit nahekommenden, was wir in jedem Einzelwesen unserer Gattung finden".[5])

Nur die Notwendigkeit und die Interessen haben die Menschen zu einer Gesellschaft, zu einem Staate zusammengeschweisst,[6]) damit der Friede und die Sicherheit des Besitztums und der wechselseitige Verkehr unter den Menschen erhalten bleiben.[7])

Aus abstrakten Ueberlegungen, durch ein Versprechen der Untertanen oder durch einen ursprünglichen Vertrag derselben, der sie zum Gehorsam verpflichtet, konnte der Staat nicht entstanden sein. Durch einen willkürlichen Vertrag kann man keinen Staat schaffen. Nur Zeit und Gewohnheit, meint Hume,[8]) „haben jeder Regierungsform und jeder Folge von Fürsten Autorität gegeben; die Macht, die Anfangs nur auf Rechtswidrigkeit und Gewalttat begründet war, wird mit der Zeit gesetzmässig und bindend." „In Kurzem", sagt er ferner,[9]) „befestigt Gewohnheit, was andere Prinzipien der menschlichen Natur unvollkommen gegründet hatten; und Menschen, einmal zu Gehorsam abgerichtet, denken nie daran, sich von dem Pfade zu entfernen, auf welchem sie und ihre Vorfahren beständig einhergegangen sind."

Mit Recht, sagt K. Fischer:[10]) „Was Schiller seinen Wallenstein sagen lässt, ist aus Humes Seele gesprochen: Das ganz Gemeine ist's, das ewig Gestrige, was morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht und die Gewohnheit nennt er seine Amme".

---

[5]) vgl. Principles of Morals, p. 274 (144) ff.

[6]) Tr. II, p. 300 (283), 311/12 (299) u. p. 315 (303/04).

[7]) Essays I, p. 113 (Politische Versuche, S. 221).

[8]) Tr. II, p. 328 (319), vgl. ibid. p. 319 (309), p. 321 (311), Essays I. p. 115 (Politische Versuche, S. 225) u. ibid. p. 446/47 (271) ff.

[9]) a. a. O.

[10]) Essays I. p. 115 (Politische Versuche, S. 225).

5. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Religionsphilosophie.

1. Abschnitt.

Humes psychologisch-historische Auffassung der Religion.

Humes Irrationalismus tritt besonders deutlich hervor in seiner psychologisch-historischen Auffassung der Religion. Mit Recht sagt Windelband,[1]) Hume will die Religionsphilosophie zu einer Psychologie der Religion degradieren; denn „das Bestreben Humes geht dahin, aufzuzeigen, dass alle Religionen ein notwendiges Produkt des psychologischen Mechanismus gewesen sind".

Aehnlich wie die Entstehung des Staates, versucht Hume auch den Ursprung der Religion zu erklären. Er weist nach, dass auch der Ursprung der Religion nicht in der Vernunft,[2]) sondern in der menschlichen Natur[3]) zu finden sei. Hiermit kämpft er gegen den Rationalismus, der eine Uebereinstimmung zwischen Religion und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen herbeizuführen gesucht hatte.[4]) Hume erklärt, dass aus wissenschaftlicher Erkenntnis niemals eine Religion hervorgegangen sei und hervorgehen könne. Jene künstliche Religion, welche der rationalistische Deismus unter dem Namen der Naturreligion zu erzeugen gesucht hatte, wird von Hume für eine Unmöglichkeit erklärt. Religion ist nicht als Wissen möglich.[5])

---

[1]) a. a. O., Bd. I, S. 350.
[2]) Dial. conc. nat. Relig.
[3]) The nat. History of Relig.
[4]) vgl. Windelband, a. a. O., 5. Aufl. Bd. I. S. 349.
[5]) ibid.

Hume lässt in seinem Dialog Philo gegen die Behauptung einer Vernünftigkeit der Religion polemisieren. Die Vernunft ist beschränkt. Sie ist nicht imstande, die Religionswahrheiten zu begründen. „Wer kann", sagt Philo[6]) „zu diesem schwachen Vermögen der Vernunft soviel Zutrauen behalten, dass er ihren Entscheidungen in so schwierigen, dunkeln, von allem Gewöhnlichen in Leben und Erfahrung so entfernten Problemen einige Berücksichtigung schenken sollte?"[7])

Weder aus Erfahrung, noch aus Vernunft lässt sich auf einen Weltmeister schliessen. Aus den Werken der Schöpfung sucht der Mensch auf das Dasein eines Meisters zu schliessen, der aber, wie Hume[8]) sagt, nur „ein Sprössling des Gehirns" sei. Es dünkt einem unmöglich, dass der Urheber „nicht etwas Grösseres und Vollkommeneres hervorbringen solle als das augenblickliche Weltschauspiel, das so voll Uebel und Verwirrung ist". Man vergisst, „dass diese höchstgesteigerte Intelligenz und Güte durchaus nur Geschöpfe der Einbildung sind oder wenigstens in der Vernunft keine Grundlage finden, und dass man nicht berechtigt ist, diesem Wesen irgend welche Eigenschaften zuzuschreiben, ausser denen, die man tatsächlich in seinen Werken ausgeübt und entfaltet sieht".[9]) Was wir, meint er,[10]) von den Werken auf die Eigenschaften des Meisters schliessen wollen, „schmeckt mehr nach Schmeichelei und Lobrednerei, als nach folgerechter Vernunfttätigkeit und gesunder Philosophie".

Hume findet es sogar schädlich für die Religion, sie durch reine Vernunft beweisen zu wollen. Es sind, sagt er,[11]) „gefährliche Freunde oder versteckte Feinde der christlichen Religion, die es unternommen haben, sie mit den Principien der menschlichen Vernunft zu verteidigen". „Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben, nicht auf Vernunft. Es ist der sichere Weg sie blosszustellen, wenn man sie einer

---

[6]) Dial. conc. nat. Relig. p. 381/82 (30).
[7]) Vgl. ibid. p. 412 (68).
[8]) I. p. 113 (162).
[9]) ibid.
[10]) I. p. 120 (71).
[11]) I. p. 107 (154).

solchen Probe aussetzt, die zu bestehen sie in keiner Weise geeignet ist".[12])

Die Entstehung der Religion lässt sich wie schon erwähnt, nur aus der menschlichen Natur begreifen. Religionen macht man nicht, sondern sie entstehen mit Notwendigkeit aus dem menschlichen Geiste.[13]) Angst, Furcht, Schrecken, meint Hume,[14]) ist „das erste Prinzip der Religion", der Affekt ist in ihr stets vorwiegend.[15])

Die Rationalisten erklären die Entstehung der Religion aus der Vernunft. Durch Nachdenken sei der Mensch auf den Gedanken eines einzigen Gottes gekommen. Der Monotheismus sei die ursprüngliche Religion, älter als der Polytheismus. Hier hat Hume entschieden viel besser gesehen. Durch seinen Irrationalismus ist er auf das psychologisch weit richtigere Urteil geführt worden: Der Monotheismus kann unmöglich primär gewesen sein; denn, meint Hume,[16]) wenn die Menschheit durch Vernunftschlüsse zu der wahren Erkenntnis des einzigen Gottes gekommen wäre, könnte sie unmöglich in Abgötterei verfallen. Der Polytheismus ist die älteste Religion.

Hume bekämpft auch die Ansicht der Rationalisten, dass man durch Vernunftschlüsse, durch die teleologische Naturbetrachtung, zu der wahren Erkenntnis des einzigen Gottes kommen müsse. Man kann zwar, meint er,[17]) durch eine solche Betrachtung auf die Spur eines Weltmeisters geführt werden; es könnten aber ebenso viele Götter gewesen sein, die die Welt nach einem Plane gebildet haben. Bei näherer Betrachtung des Weltlaufes findet man auch nicht, dass nur ein Zweck durch das ganze All herrscht. „Stürme und Ungewitter", sagt Hume,[18]) „verderben, was von der Sonne erzeugt wird. Die Sonne zerstört, was von dem Anfeuchten des Taues und des Regens genährt wird. Der Krieg kann einem Volke zuträglich

[12]) Vgl. ibid. p. 135 (193).
[13]) Windelband, a. a. O., S. 356.
[14]) Dial. üb. nat. Relig., p. 465/66 (134).
[15]) ibid.
[16]) The nat. Hist. of Relig., Sect I.
[17]) ibid. p. 314 (Vier Diss., S. 24).
[18]) ibid. p. 25/26.

sein, das durch unfreundliche Witterung mit Hunger bedrängt ist. Krankheit und Pest können ein Königreich mitten in dem reichsten Ueberflusse entvölkern. . . . . Kurz der Lauf der Begebenheiten oder das, was wir den Plan einer besondern Vorsehung heissen, ist so voller Mannigfaltigkeit und Ungewissheit, dass, wenn wir annehmen, er sei von einigen verständigen Wesen unmittelbar angeordnet, wir auch eine Widerwärtigkeit in ihren Zwecken und Absichten, einen beständigen Streit von widrigen Mächten und eine Reue oder Aenderung der Absicht eben derselben Macht, aus Unvermögen oder Leichtsinn, erkennen müssen etc.“

Nicht die Vernunft also hat die Menschheit auf den Gedanken des Monotheismus gebracht. „Die Lehre von einer höchsten Gottheit“, sagt Hume,[19]) „welcher der Urheber der Natur ist, ist sehr alt und hat sich über grosse und volkreiche Nationen ausgebreitet und unter diesen bei Leuten von allerlei Stand und Ansehen Beifall gefunden. Wer aber glaubt, dass man der überwiegenden Stärke dieser unwidersprechlichen Gründe, worauf sie unzweifelhaft gegründet ist, diesen Beifall schuldig sei, der zeigt, dass ihm die Unwissenheit und Dummheit des Pöbels und dessen unheilbare Vorurteile für seinen besondern Aberglauben sehr wenig bekannt sind etc.“

In der Religion des Pöbels ist gewiss keine Vernunft zu finden. Die Götterwelt, meint Hume,[20]) hat sich aus der menschlichen Schwäche herausgebildet. Der Pöbel glaubt, die ihm für eine Erscheinung unbekannten Ursachen in der Wirkung eines höhern Wesens entdecken zu müssen. Die allgemeinen Grundursachen der Vielgötterei sind in der menschlichen Natur begründet. Die Affekte von Furcht und Hoffnung haben den Menschen auf den Gedanken eines höhern Wesens (das ebensogut auch eine Vielheit sein könnte) gebracht, dem er Dank abstattet und das er um Abwendung des Bösen bittet.[21]) „Zerrüttung in der Natur“, sagt ferner Hume,[22]) „Verwirrungen,

---

[19]) ibid. p. 328 (58/59).
[20]) ibid. Sect. V.
[21]) ibid. Sect. III; vgl. ibid. Sect. XIII, p. 352 (125) ff.
[22]) ibid. 329 ff. (62).

seltsame Fälle und Wunder prägen den Menschen die stärkste Empfindung der Religion ein, ob sie gleich dem Plan eines weisen Aufsehers am meisten zuwider sind; weil die Ursachen der Begebenheiten alsdann am wenigsten erkannt und erklärt zu werden scheinen. Tollheit, Wut, Raserei und eine erhitzte Einbildungskraft, welche doch den Menschen näher zum Vieh versetzen, sind aus gleicher Ursache oft für die einzige schickliche Gemütsverfassung angesehen worden, um mit der Gottheit eines unmittelbaren Umganges geniessen zu können".

Die Entstehung der Religion ist also auf einen krankhaften Zustand der menschlichen Psyche und auf Dummheit zurückzuführen. „Unwissenheit ist die Mutter der Andacht", ist ein Satz, meint Hume,[23]) „der durch allgemeine Erfahrung bestätigt wird."

Hume behauptet somit genau das Entgegengesetzte von dem, was die Rationalisten sagen. Für die Rationalisten ist die Religion ein Produkt der menschlichen Vernunft, nach Hume hingegen ist die Religion eine krankhafte Erscheinung in der menschlichen Psyche. Der Pöbel ist gewiss nicht durch eine Kette von Vernunftschlüssen zum monotheistischen Gedanken gelangt, sondern durch die dem einen Gotte, den er über alle andern erhebt und besonders verehrt, dargebrachten Lobpreisungen fühlt der Pöbel sich veranlasst, diesen Gott auch für den einzigen zu erklären. „Solange", sagt er,[24]) „die Menschen sich an den Begriff eines vollkommenen Wesens, des Schöpfers der Welt halten, solange stimmen sie durch ein Ungefähr mit den Grundsätzen der Vernunft und einer wahren Philosophie überein; ob sie gleich nicht durch die Vernunft auf diesen Begriff geleitet worden sind, dazu sie in sehr hohem Grade unfähig sind, sondern durch die Schmeichelei und Furcht des allergemeinsten Aberglaubens".

Es entspricht geradezu der Natur des Menschen, meint ferner Hume,[25]) dass die Geschichte der Religion eine Art von Ebbe und Flut darstellt. Die Menschen besitzen einen natürlichen Hang, „von der Abgötterei zum Deismus hinaufzu-

---

[23]) ibid. p. 363 (151).
[24]) ibid. p. 67.
[25]) ibid. p. 334 (76).

steigen und wiederum vom Deismus in die Abgötterei zu sinken". Das Hin- und Herpendeln zwischen Polytheismus und Monotheismus kann uns zu dem Glauben verleiten, dass der Monotheismus sich aus dem philosophischen Nachdenken der Menschheit herausgebildet habe. „Was für ein erhabenes Vorrecht", sagt er,[26]) „ist es für die menschliche Vernunft, die Erkenntnis des höchsten Wesens erreichen und aus den sichtbaren Werken der Natur einen so erhabenen Grundsatz von ihrem höchsten Schöpfer folgern zu können? Aber man wende einmal die Münze um. Man überschaue die meisten Völker und Jahrhunderte. Man untersuche die Religionsgrundsätze, die wirklich in der Welt geherrscht haben, so wird man sich kaum bereden, dass sie etwas anderes als Träume kranker Menschen sind; oder vielleicht sieht man sie mehr für spielhafte Grillen von Affen in menschlicher Gestalt, als für ernsthafte, gewisse und dogmatische Behauptungen eines Wesens an, das sich mit dem Namen eines vernünftigen Wesens beehrt".

2. Abschnitt.

Der Vorzug des Polytheismus vor dem Monotheismus bei Hume.

Auch hierin zeigt sich der Kampf Humes gegen den Rationalismus, dass er nicht nur die Offenbarung gegenüber der natürlichen oder Vernunftreligion, sondern sogar den Polytheismus gegenüber dem Monotheismus bevorzugt. Wenn wir die Religion, wie es die Rationalisten wollen, aus der reinen Vernunft ableiten, so müssen wir, meint Hume, den Polytheismus höher stellen als den Monotheismus; jener ist „vernunftgemäss" unbedingt diesem vorzuziehen.

Der Monotheismus ist intolerant; er lässt Sekten entstehen, welche sich gegenseitig im heiligen Eifer bekriegen. Der Polytheismus hingegen pflegt zu allen Zeiten und unter allen Völkern den Geist der Duldung.[1])

---

[26]) ibid. 362 (150).

[1]) The nat. History of Relig. p. 337 (85).

Der Monotheismus bildet sklavische Naturen aus, der Polytheismus hingegen schafft Helden. „Wo die Gottheit", sagt Hume,[2]) „als unendlich über den Menschen erhaben vorgestellt wird, da ist dieser Glaube, der zwar ganz richtig ist, imstande, das menschliche Gemüt in die niedrigste Unterwerfung und Niederträchtigkeit zu versenken und die Mönchstugenden der Kasteiung, der büssenden Züchtigung der Demut und des geduldigen Leidens als die einzigen Eigenschaften vorzustellen, die ihr angenehm sind, wenn er mit abergläubischen Schrecken verknüpft ist. Wo man sich aber die Götter nur etwas höher als die Menschen denkt und so, dass viele derselben von diesem niedrigeren Rang höher hinaufgestiegen sind, so können wir leichter zu ihnen beten, ja auch ohne Entheiligung denselben nachzueifern trachten. Daraus entstehen Tätigkeit, Feuer, Herzhaftigkeit, Grossmut, Liebe zur Freiheit und alle die Tugenden, die ein Volk vergrössern."

Die griechische Vielgötterei brachte Helden, welche den Göttern in Tapferkeit, Mut u. s. w. nacheiferten, hervor, wie einen Alexander d. Gr., dem Herkules und Bacchus zur grossen Triebfeder seiner kriegerischen Unternehmungen wurden; das Christentum, das blos einen erduldenden Mut und eine leidende Gesinnung empfiehlt, hat den Geist niedergedrückt und ihn zur Sklaverei verurteilt. „Bellarmin", sagt Hume,[3]) „liess . . . . das hässliche Gewürm geduldig und demütig auf seinem Leibe fressen. „Wir wollen zur Belohnung unserer Leiden", sagt er, „den Himmel erlangen, diese arme Geschöpfe aber haben nichts weiter als den Genuss dieses gegenwärtigen Lebens". Solch eine Verschiedenheit war zwischen einem griechischen Helden und einem katholischen Heiligen".

Im Kampfe gegen den Rationalismus vergisst Hume aber, dass diese eben gegen den Monotheismus angeführten Argumente keine logischen Gegenbeweise sind, der Polytheismus demzufolge vom praktischen, noch nicht aber vom vernünftigen Standpunkte dem Monotheismus vorzuziehen ist.

---

[2]) ibid. p. 338 (90).
[3]) ibid. p. 340 (92).

Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, meint Hume,[4]) lässt sich schwer „durch das blosse Licht der Vernunft“ bestätigen. „Die Argumente dafür“, sagt er,[5]) „werden gewöhnlich entweder metaphysischen, oder moralischen oder physischen Gesichtspunkten entnommen. In Wirklichkeit ist es das Evangelium allein, welches Leben und unsterbliches Wesen an's Licht gebracht hat“.

---

[4]) Essays, Vol. II, (Essays of the Immortality of the soul), p. 399 (150).

[5]) ibid.

6. Kapitel.

Der Irrationalismus in Humes Geschichtsauffassung.

Jul. Goldstein hat bereits in seiner vortrefflichen Schrift „Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes“ den Irrationalismus in Humes Geschichtsforschung zum Gegenstand einer scharfsinnigen Untersuchung gemacht. Damit aber unsere Abhandlung ein vollständiges Bild von Humes Irrationalismus gebe, wollen wir hier einen kurzen Auszug aus der genannten Goldsteinischen Schrift bringen.

Goldstein weist nach, wie Hume in der Auffassung der Geschichte den Prinzipien seiner Philosophie treu geblieben ist. Gemäss der Tendenz der französischen Aufklärung, die das Bestreben hatte, alles nach der Vernunft umzuformen und neu zu gestalten, kam man zu der Annahme, dass auch die geschichtlichen Geschehnisse rein ein Werk der Vernunft seien. Erweist sich etwas in der Geschichte als irrational, als den Grundsätzen der Aufklärungsvernunft widersprechend, so ist es von einer unlautern Zwecken dienenden Vernunft geschaffen worden, wie z. B. die positiven Religionen mit ihren hierarchischen Institutionen dargestellt werden als eine Erfindung betrügerischer Priester. Der typische Vertreter dieser rationalistischen Geschichtsauffassung ist Voltaire.[1])

Gegen diesen Rationalismus wendet sich nun Hume. Nach ihm wird die Geschichte nicht von den Prinzipien der Vernunft geleitet. Wir beobachten, meint er, in der Geschichte eine Regelmässigkeit, in welcher Ereignisse miteinander verbunden sind.

[1]) Goldstein, a. a. O. S. 46/47.

Hierdurch gelangen wir zur Aufstellung von Kausalverhältnissen, d. h. zu notwendigen Verbindungen von Ereignissen und schliessen hieraus, dass zu allen Zeiten gleiche Motive gleiche Wirkungen hervorrufen. Der Kausalschluss ist aber nach Hume bekanntlich kein Vernunftschluss.

Die Geschichte ist eine Sammlung von Tatsachen, welche sich fortwährend ohne Ende vervielfältigen.[2]) Hume glaubt annehmen zu dürfen, dass auf Grund der psychischen Gleichheit aller Menschen zu allen Zeiten, auch die Motive der ähnlichen Ereignisse in den verschiedenen Zeiten die gleichen sind. „Die Menschheit", sagt er,[3]) „ist so sehr dieselbe zu allen Zeiten und an allen Orten, dass die Geschichte uns nichts Neues oder Sonderbares über dieselbe mitteilt. Ihr hauptsächlicher Nutzen ist nur, die beständigen und allgemeinen Prinzipien der menschlichen Natur zu entdecken, indem sie die Menschen in allen möglichen Verschiedenheiten der Umstände und Lagen zeigt und uns so den Stoff liefert, von dem wir unsere Beobachtungen bilden können und bekannt werden mit den regelmässigen Ursachen (springs) der menschlichen Handlungen und des menschlichen Verhaltens. Diese Aufzeichnungen von Kriegen, Intriguen, Parteien und Revolutionen sind soviele Sammlungen von Experimenten, mittels welcher der Politiker oder Moralphilosoph die Prinzipien seiner Wissenschaft fixiert in derselben Weise wie der Arzt oder Naturforscher mit der Natur der Pflanzen, Mineralien oder anderer äusserer Objekte bekannt wird durch die Experimente, welche er mit ihnen unternimmt".

Hume sieht also in der Geschichte ein psychologisches Repetitorium für die verschiedenen Geisteswissenschaften.[4]) Die innere Bewegungsursache der Geschichte ist eine psychische. Die seelischen Akte des Menschen bilden die Motive seiner Handlungen und den Kern der Geschichte. Hume muss für seine psychologisch historische Auffassung annehmen, dass:

1. innerhalb des Spieles der Motive eine sich stets gleichbleibende Regelmässigkeit und Gleichförmigkeit der Aufeinanderfolge walten muss. Er leugnet jede Willensfreiheit.

---

[2]) History of England, London 1832, S. 117, Goldstein S. 21.
[3]) I. p. 86, Goldstein, S. 53.
[4]) Goldstein a. a. O.

2. Hume muss annehmen, dass die Motive des Menschen und der Menschen zu allen Zeiten unverändert der Zahl nach dieselben bleiben müssen; denn würden sie das nicht sein, so wäre die auf Grund der bekannten Motive induktionsmässig herbeigeführte Behauptung der Regelmässigkeit ihrer Succession nicht berechtigt.[5])

In der Tat nimmt Hume, wie oben erwähnt, an, dass es in den Handlungen der Menschen aller Nationen und Epochen eine grosse Gleichförmigkeit gibt, und dass die menschliche Natur in ihren Prinzipien und Handlungen dieselbe bleibt. Dieselben Motive bringen immer dieselben Handlungen hervor; dieselben Ereignisse folgen aus denselben Ursachen. Auch setzt Hume den Charakter und die Triebfedern des Handelns der Menschen der Vergangenheit denen der Gegenwart gleich und beurteilt die Motive der Vergangenheit anhand der Betrachtung derjenigen der Gegenwart und umgekehrt. „Wollt ihr", sagt er,[6]) „die Gefühle, Neigungen und den Lebenslauf der Griechen und Römer kennen? Studiert sorgfältig das Gemüt und die Handlungen der Franzosen und Engländer. Ihr werdet nicht sehr fehl gehen, wenn ihr auf die ersteren den grössten Teil der Beobachtungen, welche ihr hinsichtlich der letzteren gemacht habt, übertragt. Die Menschheit ist so sehr dieselbe zu allen Zeiten und überall, dass die Geschichte uns nichts Neues und Sonderbares über dieselbe berichtet. . . .

Ebenso wie Erde, Wasser und die übrigen Elemente, welche von Aristoteles und Hippokrates untersucht worden sind, denjenigen Elementen gleich sind, welche wir gegenwärtig untersuchen, ebenso sind die Menschen, welche Polybius und Tacitus beschrieben, denjenigen gleich, welche jetzt die Welt regieren".

Die scheinbar aus der Erfahrung genommene psychologische Gleichheit der Menschen aller Zeiten, sagt Goldstein,[7]) macht Hume zum Kriterium der Beurteilung des historisch Wahren resp. Falschen, ebenso wie er in der Natur ein Er-

---

[5]) ibid. S. 11.
[6]) I. p. 68.
[7]) ibid. p. 13.

gebnis leugnen würde, das dem als normal anerkannten Verlauf der Natur widersprechen würde.

Die Geschichtsereignisse werden also nach Hume kausal „erklärt". Das Kausalitätsprinzip aber hat er psychogenetisch aufgelöst und es ganz auf die sinnlich gegebene Erfahrung reduziert[8]); die Kausalität ist irrational und mit ihr die auf ihr beruhende Geschichte. Diese kann auch nur psychologisch erklärt werden. Man braucht nur die seelischen Akte, die Motive, zu kennen, dann kann man auf die Handlungen, die aus ihnen entstehen werden, mit ziemlicher Sicherheit schliessen. „Ehrgeiz, Geiz, Eigenliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Grossmut, Gemeinsinn — alle diese Leidenschaften", sagt Hume,[9]) „in verschiedenen Graden gemischt und in der Gesellschaft verteilt, waren von Anbeginn der Welt und sind noch die Quelle aller Handlungen und Unternehmungen, welche jedesmal in der Menschheit beobachtet worden sind".

Diese Motive, sagt Goldstein,[10]) einzeln angesehen, bleiben sich zwar zu allen Zeiten gleich, aber es ist ein Fehler, den menschlichen Seelenzustand in den verschiedenen Zeitaltern einfach als eine mechanische Zusammensetzung aus diesen Motiven anzusehen. Hierzu kann nur eine Anschauung wie die Humes verführen, die auch das Seelenleben als einen Mechanismus betrachtet.

Wir glauben, diese Goldstein'sche Kritik noch erweitern zu können. Auf Grund seiner Auffassung, dass die Psychologie als Grundlage der Geschichte anzusehen ist, glaubt Hume die Regelmässigkeit der geschichtlichen Entwicklung der Vergangenheit und der Gegenwart sicher gestellt zu haben. Hume muss also für die Motive der geschichtlichen Entwicklung nur ein rein mechanisches Seelenleben annehmen und hierbei jeden Denkprozess ausschliessen, sonst — wie mechanisch auch das Denken selber nach Hume verlaufen mag — wäre es unmöglich und nutzlos, Parallelen zwischen verschiedenen Geschichtsperioden zu ziehen. „Nichts", sagt er,[11]) „scheint emp-

[8]) ibid. p. 8.
[9]) I. p. 68.
[10]) a. a. O. p. 16.
[11]) Dial. conc. nat. Relig. p. 408 (62/63).

findlicher mit Beziehung auf seine Ursachen als das Denken, und da diese Ursachen in zwei Personen niemals in derselben Weise wirken, so finden wir niemals zwei Personen, die völlig gleich denken. Auch denkt dieselbe Person nie genau gleich in zwei verschiedenen Zeiträumen. Ein Unterschied des Alters, des körperlichen Zustandes, des Wetters, der Nahrung, der Gesellschaft, der Leidenschaften, irgend eine dieser Umstände oder andere noch kleinere sind ausreichend, die wunderbare Maschinerie des Denkens zu ändern und ihr sehr verschiedene Bewegungen und Wirkungen zu erteilen.“

Wer will nun imstande sein, bei Vergleichung zweier Geschichtsereignisse mit einander all jene unendlich vielen Faktoren, die die „Maschinerie des Denkens“ in Bewegung setzten und somit gerade diese und keine andere Bewegung und Wirkung hervorgerufen haben, in Erwägung zu ziehen? Hume bleibt aber seinen philosophischen Prinzipien treu. Wie wir in den vorigen Kapiteln nachgewiesen haben, kann nach ihm niemals das Denken, sondern nur Affekte, Leidenschaften, seelische Prozesse, Motiv einer Handlung sein. Geschichtsereignisse sind Tatsachen, Handlungen, also für Hume Produkte des mechanischen Seelenlebens.

Historische Ereignisse müssen nach ihm nur psychologisch erklärt werden, und jedes Eingreifen der Vernunft muss als eine Unmöglichkeit ausgeschlossen sein. Hume leugnet, wie Goldstein[12]) meint, einen den Verlauf der Ereignisse aufhebenden Bruch in der Geschichte. Er muss die den Bruch herbeiführende, schöpferisch revolutionäre Persönlichkeit aus den normalen, bekannten Motiven zu verstehen suchen. Humes psychologisch-historische Betrachtungsweise illustriert Goldstein durch die Wiedergabe der Darstelfung der Persönlichkeit Luthers in Humes History of England, die wir hier folgen lassen:

Nachdem Hume von dem Ablasshandel des Papstes gesprochen und erwähnt hat, dass die Sammlung der Ablassgelder von den Augustinern auf die Dominikaner übertragen worden sei, letztere aber durch ihr ausschweifendes Leben starken

---

[12]) ibid. p. 19.

Anstoss gaben, fährt er fort: „Alle diese Umstände hätten wohl Aergernis geben können, aber sie hätten kein irgendwie bedeutendes Ereignis zur Folge gehabt, wäre nicht ein Mann aufgetreten, der geeignet war, Vorteil aus diesem Zwischenfall zu ziehen. Martin Luther, ein Augustinermönch und Professor an der Universität Wittenberg, grollend über den Schimpf, der seinem Orden zugeführt war, begann gegen die Missbräuche des Ablasshandels zu predigen; und da er von Natur heissblütig war und durch Opposition ausserdem gereizt, so ging er sogar soweit, den Ablass überhaupt zu verdammen; ja er wurde in der Hitze des Kampfes soweit fortgerissen, dass er die Autorität in Frage zog, ein Schritt, von dem seine Gegner ihre Hauptargumente gegen ihn ableiteten. Als er dann seine Lektüre erweiterte, um seine Behauptungen besser stützen zu können, entdeckte er noch andere Missbräuche oder Irrtümer in der römischen Kirche. Da er fand, dass man seinen Worten begierig lauschte, so verbreitete er dieselben durch Wort und Schrift, durch Predigt und Konferenz, und täglich vermehrte sich die Zahl seiner Anhänger. Ganz Sachsen, ganz Deutschland, ganz Europa waren in kurzer Zeit erfüllt von der Stimme dieses kühnen Neuerers; nachdem die Menschen aus ihrer langjährigen Lethargie geweckt waren, begannen sie die ältesten und traditionell befestigten Meinungen in Frage zu ziehen. Der Kurfürst von Sachsen, der Luthers Lehre freundlich gegenüberstand, beschützte ihn vor der päpstlichen Jurisdiktion; die Republik Zürich reformierte selbst ihre Kirche nach dem neuen Vorbild. Viele Herrscher des Reiches und der kaiserliche Reichstag selbst zeigten sich der neuen Lehre geneigt; und Luther, ein Mann, von Natur unbeugsam, heftig, starrsinnig, war schliesslich nicht mehr imstande, entweder aus Hoffnung auf noch grössere Macht (advencement) oder aus Furcht vor der strengen Strafe eine Sekte zu verlassen, deren Gründer er war, und die ihm einen Ruhm brachte, der ihn über alle andern erhob, einen Ruhm,

dass er Tausenden (multitudes) die religiösen Glaubenssätze vorschreiben konnte."[13])

Was in dieser Humeschen Analyse der Persönlichkeit des Reformators als besonders charakteristisch hervortritt, das sind, meint Goldstein,[14]) die bloss menschlich, allzu menschlichen Motive, die in eigentümlicher Mischung und unter dem Druck einer besondern Situation eine so gewaltige und überragende Persönlichkeit und deren Lebenswerk verständlich machen sollen; das Merkwürdigste aber ist: für die Wirksamkeit dieses homo religiosus ist kein einziges religiöses Motiv angegeben.

Es ist auch eine Folge von Humes Stellung zur Religion, dass er in der Beurteilung der religiösen Kämpfe der Geschichte kein rationales Prinzip finden kann. Die Tatsachen in der Geschichte bleiben ihm deshalb unverständlich. Goldstein[15]) beweist dies durch folgendes Zitat aus Humes Essays,[16]) das lautet: „Die Bürgerkriege, welche vor einigen Jahren in Marokko zwischen Schwarzen und Weissen entstanden bloss wegen ihrer Gesichtsfarbe, sind auf einer spassigen Differenz gegründet. Wir lachen über diese Menschen, aber ich glaube, wenn wir die Dinge richtig prüfen, so würden wir mehr Gelegenheit zum Lächerlichen geben als die Schwarzen. Denn was bedeuten die Religionskriege, welche in diesem gebildeten und kenntnisreichen Teil der Welt geherrscht haben? Die sind sicherlich absurder als die marokkanischen Bürgerkriege. Der Unterschied in der Hautfarbe ist doch wenigstens ein merkbarer und wirklicher Unterschied. Aber der Streit über einen Glaubensartikel, der äusserst absurd und unverständlich, ist nicht ein Unterschied im Gefühl, sondern in ein paar Phrasen und Ausdrücken, welche die eine Partei annimmt, ohne sie zu verstehen und die andere in gleicher Weise ablehnt".

Wenn wir aber in der Geschichte irgend Vernünftiges antreffen, so ist dies nur „durch Zufall" entstanden. So sind die Völker zwar zum Begriff eines vollkommenen Wesens, des

---

[13]) The History of England, London 1832: S. 300/301.
[14]) a. a. O. S. 20.
[15]) ibid. p. 24/25.
[16]) Of Parties in general, p. 129.

Schöpfers der Welt gekommen, aber „nur durch Zufall stimmen sie mit den Prinzipien der Vernunft und einer wahren Philosophie überein.“[17])

Die Humesche Geschichtsauffassung ist also irrational, sie ist psychologisch, wie Goldstein[18]) sagt, „weil sie die geschichtliche Welt aus einem Seelenleben entstehen lässt, dem alle ursprünglichen synthetischen, überindividuellen Potenzen fehlen, dessen logische, ethische und religiöse Aeusserungen keinen Qualitätsunterschied gegenüber den Instinkten haben. Das zusammenhaltende Prinzip dieses Seelenlebens, die Assoziation, ist etwas rein mechanisch wirkendes, und wenn Hume, einer geschichtlichen Denkungsart entgegenkommend, dem Glauben und dem Gefühl in seiner Psychologie einen grössern Raum gewährt als die Aufklärung, so darf doch nicht übersehen werden, dass Glaube und Gefühl für die Aufklärung zwar eine Art verworrener Erkenntnis bedeuteten, dass sie aber für Hume durchaus alogisch sind und der Sphäre des Instinkts angehören“.

---

[17]) Nat. Hist. of Relig. IV, p. 330 Goldstein, a. a. O. S. 33 u. 55.
[18]) ibid.

Schlusswort.

Wir sind am Schlusse unserer Ausführungen und resümieren das Ergebnis unserer Untersuchung in folgenden Sätzen: Der Grundton der Humeschen Philosophie wie auch seiner Geschichtsforschung ist der Irrationalismus. Hume kämpft gegen die Rationalisten, welche alles im Lichte der Vernunft begreifen wollen. Das Rationale wird überall von Hume verdrängt und an dessen Stelle das Irrationale erhoben. Erkenntnistheorie wird in Psychologie aufgelöst, die Werte der Ethik und Aesthetik werden auf die Wirkung der Affekte zurückgeführt, die Entstehung des Staates und der Religion ist im natürlichen Wesen des Menschen, in dessen Seelenleben begründet, und die Regelmässigkeit der fortwährend wiederkehrenden geschichtlichen Ereignisse beruht auf der zu allen Zeiten herrschenden Regelmässigkeit der menschlichen Seelenzustände. Diese sind es, welche nach Hume die Bewegungsrichtung in der Geschichte geben.

Die Rationalisten sehen im Menschen die Krone der Schöpfung, weil er mit Vernunft ausgestattet ist. Die Vernunft ist ein Vorzug des Menschen. Für Hume hingegen ist die Vernunft machtlos. Die Tiere, welche nicht mit „Vernunft“ ausgestattet sind, werden auf andere Weise reichlich entschädigt, während die Menschen für diesen „Vorzug“ vielerlei erdulden müssen. „Wo immer“, sagt er,[1]) „eine Fähigkeit gesteigert wird, ist eine entsprechende Abnahme in den andern. Tiere, die sich durch Schnelligkeit auszeichnen, ermangeln gewöhnlich der Stärke. Diejenigen, welche beide besitzen, sind entweder in einem der Sinnesorgane unvollkommen oder werden durch die dringendsten Bedürfnisse niedergehalten. Die menschliche Art, deren Hauptvorzug Vernunft und Findigkeit ist, ist von allen am meisten mit Bedürfnissen belastet und mit Körpervorzügen am ärmlichsten ausgestattet, ohne Kleider, Waffen, Nahrung, Unterkommen, ohne irgend eine Lebensbequemlichkeit, ausser die sie ihrem eigenen Geschick und Fleiss verdankt. . . . . .

[1]) Dial. conc. nat. Relig. p. 448 (113) ff.

Wenn die Vernunft des Menschen ihm grosse Ueberlegenheit über die andern Tiere verschafft, so sind seine Bedürfnisse in entsprechender Weise vermehrt: seine ganze Zeit, seine ganze Fähigkeit, Tapferkeit und Leidenschaftlichkeit finden ausreichende Verwendung in Abwehr des Elends von seinem gegenwärtigen Zustande und sind oft, ja fast stets für das ihnen zugewiesene Geschäft zu schwach etc.“

„Die Kräfte des Menschen“, sagt Hume[2]) ferner, „sind wenn wir allein dieses Leben in Betracht ziehen, seinen Bedürfnissen nicht mehr überlegen, als die der Füchse und Hasen im Vergleich zu ihren Bedürfnissen und ihrer Lebensdauer“.

Die Vernunft kann also nach ihm nur auf Kosten der übrigen psychischen und physischen Eigenschaften des Menschen sich entwickeln, womit gesagt wird, dass die Vernunft in ihrem Wesen selber etwas psychisches oder physisches, also auch irrationalis sei. In seinem Kampfe gegen den Rationalismus bildet sich also bei Hume dieses Paradoxon heraus: Die Vernunft selber ist „unvernünftig“.

Den nun von Hume so bedrohten Rationalismus sucht Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft sicherzustellen. Allein der kritische Rationalismus Kants unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von dem alten dogmatischen Rationalismus.[3]) Die Grundtendenz des Kant'schen Rationalismus ist, wie Busse[4]) meint, das Streben, zwischen Gegensätzen zu vermitteln. Und in der Tat finden wir bei Kant die Brücke zwischen dem dogmatischen Rationalismus und Humes Irrationalismus.

Zum Schlusse sei mir noch gestattet, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Karl Joël, für die Anregung zu dieser Arbeit und für die vielfache Unterstützung bei der Ausführung derselben meinen aufrichtigsten und verbindlichsten Dank auch an dieser Stelle auszusprechen.

---

[2]) Essays Vol. II, p. 401 (153).
[3]) vgl. L. Busse, a. a. O., S. 88.
[4]) ibid. p. 86.

Literaturverzeichnis.

Adamson: Encyclopaedia Britannica, Artikel Hume.

Baumann, J. J.: Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1868/69.

Brede, W.: Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry, I.-D., Halle 1896.

Busse, L.: Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. (Aus Natur u. Geisteswelt), 4. Aufl., Leipzig 1909.

Cook, E. A.: Humes Theorie über die Realität der Aussenwelt, I.-D., Halle 1904.

Daiches, S.: Ueber das Verhältnis der Geschichtsschreibung Humes zu seiner praktischen Philosophie, I.-D., Leipzig 1904.

Eisler, R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Aufl., Berlin 1910.

Feigs, A.: Die Begriffe der Existenz, Substanz und Kausalität bei Hume, I.-D., München 1904.

Ferber, E.: Der philosophische Streit zwischen J. Kant und Joh. Aug. Eberhard, I.-D., Halle 1894.

Feuerlein, E.: Sittenlehre, Tübingen 1857/59.

Fischer, K.: Geschichte d. n. Phil. Bd. VIII, Hegels Leben, Werke u. Lehre, Heidelberg 1901.

— Francis Bacon u. seine Schule, 3. Aufl. Heidelberg 1903.

Franck, A.: Dictionaire des sciences philosophiques, 4. Aufl., Paris 1875.

Gerber, F.: Ueber das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung unter sich und zur objektiven Wirklichkeit, I.-D., Erlangen 1905.

Gizycki, G. v.: Die Ethik David Humes, Breslau 1878.

Goebel, H.: Das Philosophische in Humes Geschichte von England, I.-D., Göttingen 1897.

Goldstein, J.: Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, Leipzig 1903.

Haeberlin, P.: Wissenschaft und Philosophie, Bd. I. Basel 1910.

Hartmann, E. v.: Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1894.

Haym, R.: Encyclopädie von Ersch und Gruber, Artikel Philosophie.

Hume, D.: Philosophical works, ed. by Green and Grose 4. Vols., London 1882.

Uebersetzungen:

Hume, D.:

Traktat über die menschliche Natur, deutsch von L. H. Jakob, Halle 1790/92.

Dasselbe, deutsch von Th. Lipps, 2. Aufl., Leipzig 1904/6.

Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, deutsch von R. Richter (Phil. Bibliothek, Bd. 35), 6. Aufl., Leipzig 1907.

Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, deutsch von Th. G. Masaryk, Wien 1883.

Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, deutsch von Fr. Paulsen, (Philos. Bibl.), 2. Aufl., Berlin 1894.

Vier Abhandlungen: 1. Die natürliche Geschichte der Religion, 2. Von den Leidenschaften, 3. Vom Trauerspiel, 4. Von der Grundregel des Geschmacks, (deutsch von Fried. Gabr. Resewitz (?), Quedlinburg und Leipzig 1759.

Politische Versuche, Königsberg 1800 (deutsch von Kraus).

Huxley, Th. H.: Essays: Hume, London 1894.

Jacobi, F. H.: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, Breslau 1787.

Jodl, F.: David Humes Lehre von der Erkenntnis, Halle 1871.

— Leben und Philosophie David Humes, Halle 1872.

Joël, K.: Der freie Wille. München 1908.

— Seele und Welt, Jena 1912.

Kant, J.: Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach.

— Prolegomena, ed. K. Schulz.

Lange, F. A.: Geschichte des Materialismus, 8. Aufl., Leipzig 1908.

Lechler, G. V.: Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841.

Meinong, A.: Hume-Studien, in den Sitzungsberichten der Wiener Acad., phil. hist. Cl., Bd. 87 U. 1901, Wien 1877/82.

Noack, L.: Philosophiegeschichtliches Lexikon (Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie), Leipzig 1879.

Norden, J.: Die Ethik Henry Homes, I.-D., Halle 1895.

Paulsen, F.: Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., Berlin 1893.

Pfleiderer, E.: Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie, Berlin 1874.

Richter, R.: Der Skepticismus in der Philosophie, Leipzig 1904/8.

Riehl, A.: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig 1904.

— Systematische Philosophie (Kultur der Gegenwart), Berlin u. Leipzig 1907.

Röse, B.: Encyclopädie von Ersch und Gruber, Artikel Hume.
Stuckenberg, J. H. W.: Grundprobleme in Hume, philosophische Vorträge, Neue Folge, 13. Heft, Halle 1887.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. III u. IV, 9. Aufl., Berlin 1901.
Ulrici, H.: Das Grundprinzip der Philosophie, I. Teil, Leipzig 1845.
Vorländer, F.: Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1855.
Windelband, W.: Geschichte der n. Phil., Bd. I, 5. Aufl., Leipzig 1911.
— Lehrbuch der Geschichte der Phil., Tübingen u. Leipzig 1903.
— Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart); Berlin und Leipzig 1909.
Wohlgemuth, J.: Henry Homes Aesthetik, I.-D. Rostock 1893.

Vita.

Chaim Lauer aus Brzesko (Oesterreich), geboren am 25. August 1876 als Sohn des Gerson Lauer und der Rahel Seelengut, beide verstorben, besuchte die Elementarschule seiner Vaterstadt, dann die Rabbinerschulen in Ungarn, zuletzt die in Bonyhad, welche er im Frühjahr 1900 mit Erfolg absolvierte, war drei Jahre (1900—1903) Rabbinatsassistent in Fulda, wurde dann Lehrer der Basler israelitischen Fortbildungsschule „Schomre Thora", von April 1908 bis April 1912 Prediger und Religionslehrer der israelitischen Kultusgemeinde in Liestal, im Sommer-Semester 1912 Rabbinatsassistent in Fulda, dann wieder Prediger und Religionslehrer der israelitischen Kultusgemeinde in Liestal und zurzeit Rabbiner der jüdischen Kolonien in Argentinien.

Im August 1904 trat er in die Basler Obere Realschule ein, und nach Absolvierung derselben bestand er im Herbst 1906 die Maturitätsprüfung. Im Oktober 1906 erfolgte seine Immatrikulation an der Universität Basel, von welcher Zeit ab er sich dem Studium der Philosophie, Naturwissenschaften und der orientalischen Philologie widmete. Während seiner Studienzeit besuchte er die Vorlesungen und Praktika der Herren Professoren und Dozenten: G. v. Bunge, F. Fichter, A. Fischer †, H. Griesbach, P. Haeberlin, A. Hagenbach, Fr. Heman, K. Joël, J. Kollmann, R. Metzner, A. Mez, H. Rupe, W. Sarasin, G. Senn, F. Staehelin, H. Veillon, E. Villiger und F. Zschokke. Seine Arbeit entstand unter der Leitung des Herrn Prof. Dr. K. Joël. Allen den genannten Herren spricht er auch an dieser Stelle seinen aufrichtigsten Dank aus.